Cette Revue est publiée sous le haut patronage
de M. le Professeur S. Freud.

Tome VII - N° 4 1934

REVUE FRANÇAISE de Psychanalyse

Organe officiel de
la Société Psychanalytique de Paris
Section française de l'Association Psychanalytique Internationale

Sommaire

Eugénie Sokolnicka (14 juin 1884-19 mai 1934).

Mémoires originaux. — Partie médicale

S. Freud. — Deux mensonges d'enfants.
Marie Bonaparte. — Introduction à la Théorie des Instincts (III).
R. de Saussure. — Les Sentiments d'infériorité.
Edith Sterba. — Analyse d'un cas de phobie des chiens.
R. Laforgue. — Exceptions à la règle fondamentale.

Mémoires originaux. — Partie appliquée

S. Freud. — Malaise dans la Civilisation.

DENOEL et STEELE, Editeurs à Paris (7e)
19, Rue Amélie

La Revue Française de Psychanalyse paraît par tomes de chacun 4 fascicules

PRINTED IN FRANCE

Revue française de Psychanalyse

Année 1934

REVUE FRANÇAISE

de

Psychanalyse

Publiée sous le haut patronage

de M. le Professeur S. Freud

Organe officiel de la Société Psychanalytique de Paris

Section française de l'Association Psychanalytique Internationale

---

Septième année

1934

DENOEL et STEELE, Editeurs à Paris

19, Rue Amélie, 19

Tome septième. N° 4. 1934

REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE

Cette revue est publiée sous le haut patronage de M. le Professeur S. Freud.

Eugénie Sokolnicka

Eugénie Sokolnicka

(14 juin 1884-19 mai 1934)

SOMMAIRE

I. Préambule.
II. Biographie pré-psychanalytique.
III. Activité psychanalytique à l'étranger.
IV. Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile.
V. Communication au Congrès de La Haye.
VI. De l'arrivée à Paris à la fondation de la Société Psychanalytique.
VII. Rapport à la IVe Conférence des Psychanalystes de langue française.
VIII. Activité psychanalytique postérieure à la fondation de la Société Psychanalytique de Paris.
IX. Conclusion.

I

Un grand vide vient de se creuser subitement dans la Société psychanalytique de Paris par la mort inattendue de Mme Sokolnicka. Elle avait été la première qui apportât dans notre pays une réelle culture psychanalytique et une connaissance clinique directe des méthodes de la psychanalyse. Aussi, bien qu'elle n'eût pas les diplômes médicaux, ne pouvait-on alors s'adresser qu'à elle pour apprendre le métier de psychanalyste, si l'on croyait, comme moi-même, qu'il y eût là quelque chose à ne point ignorer. Parmi ceux qu'elle a instruits en ce domaine, j'ai eu l'honneur d'être choisi pour dire aux lecteurs de cette Revue qui était Mme Sokolnicka, et quel rôle éminent elle a joué dans le mouvement psychanalytique français. C'est avec piété que je m'acquitterai de cette tâche, car je ne suis pas homme à oublier ce que je lui dois. Durant les longues

EUGÉNIE SOKOLNICKA.

heures qu'elle m'a consacrées autrefois, durant les rapports amicaux qu'elle m'a permis de conserver ensuite avec elle, j'ai profité d'une trop large part de sa personnalité pour ne pas lui en garder une reconnaissance que je suis heureux de manifester ici publiquement.

II

Eugénie Kutner naquit à Varsovie le 14 juin 1884 d'une famille israélite profondément attachée à la patrie polonaise. Son grand-père paternel avait servi comme officier dans l'armée insurrectionnelle polonaise de 1830. Un de ses oncles paternels avait été déporté en Sibérie après l'insurrection de 1863 pour la part qu'il y avait prise. Sa propre mère, alors jeune fille, avait eu dans ce même mouvement un rôle assez actif pour avoir été honorée, à sa mort, d'obsèques nationales par le gouvernement de la Pologne ressuscitée. Elevée dans un milieu d'une pareille couleur morale, la jeune Eugénie ne manquait pas non plus d'une bonne ambiance intellectuelle ; car, outre son père, fondé de pouvoirs d'une grande banque, et très cultivé, sa famille comptait un bon nombre d'avocats, de médecins, de professeurs.

Comme tous les enfants de la bonne bourgeoisie polonaise d'alors, elle étudia très tôt la langue française, d'abord avec une gouvernante française à demeure, puis par de fréquentes leçons. Jamais, depuis, elle ne perdit contact avec notre culture, et ses sentiments d'affection admirative pour notre pays devaient la conduire, dans les derniers temps de sa vie, à en adopter la nationalité. Aussi bien est-ce en France que, dès son baccalauréat polonais passé, elle vint poursuivre ses études. Elle n'avait pas vingt ans quand elle arriva à Paris pour s'inscrire en Sorbonne. Elle y resta le temps nécessaire pour y acquérir, par des études portant surtout sur la biologie, le grade de licenciée ès sciences. Elle avait gardé, de ce premier séjour dans la ville où elle devait finir sa vie, un souvenir vivace et ému. C'est là qu'elle avait connu celui qui devait être douze ans son mari et dont elle garda toujours le nom. C'est là aussi qu'elle eut, m'a-t-elle dit maintes fois, aux cours de M. Pierre Janet, la révélation de l'intérêt profond qu'elle devait toujours porter aux études psychologiques et qui la conduisit ultérieurement à devenir psychanalyste.

Rentrée en Pologne, elle s'y maria, et se consacra à sa vie conjugale et à ses obligations mondaines.

III

C'est vers 1911, sa vie prenant une nouvelle orientation, que Mme Sokolnicka se tourna vers les études psychanalytiques. C'est d'abord de M. Jung qu'elle fut l'élève ; deux années durant, elle étudia à Zurich. Vers 1913, voulant remonter à la source même des doctrines psychanalytiques, elle se rendit à Vienne, où elle subit une psychanalyse didactique par le ministère de M. Freud lui-même.

Sa formation psychanalytique terminée, au printemps de 1914, elle arriva à Munich, ville alors dépourvue de psychanalyste, où M. Freud lui avait conseillé d'aller exercer. Mais la guerre survint bientôt : Mme Sokolnicka retourna alors à Varsovie, et y exerça son art. Les événements militaires ne l'y laissèrent pas en paix : en 1916, elle est à Zurich, membre de la Société psychanalytique de cette ville, et elle y exerce la psychanalyse.

Soucieuse cependant d'étendre encore ses connaissances, elle se rend après la fin de la guerre à Buda-Pest, où elle reçoit l'enseignement de Ferenczi pendant environ deux ans. De cet enseignement elle devait toujours rester très imprégnée. Jamais toutefois elle ne se figea dans une impassible immobilité doctrinale et thérapeutique ; au contraire, nous l'avons toujours vue évoluer dans un sens très personnel sous les leçons de sa très grande expérience de la clinique psychanalytique.

Au sortir donc de ses études de Buda-Pest, Mme Sokolnicka rentre à Varsovie, où elle exerce la psychanalyse en liaison avec différents psychiatres polonais. C'est avec du matériel clinique recueilli à Varsovie, mais encore sous l'impression récente de l'enseignement de Ferenczi que Mme Sokolnicka, en 1920, élabore son travail sur l'*Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile* (1) et vient faire, au VIe Congrès international de psychanalyse, à La Haye (8-11 septembre 1920), une communication sur *Le diagnostic et la symptomatologie des névroses à la lumière des doctrines psychanalytiques* (2).

IV

Le premier travail, très révélateur des dons cliniques et thérapeutiques de l'autrice, mérite d'être présenté un peu longuement au

(1) *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1920 ; t. VI, pp. 228-241.
(2) *Ibid.*, pp. 398-399.

lecteur français, étant écrit dans une langue inaccessible à beaucoup d'entre nous.

Il raconte la cure qu'a faite Mme Sokolnicka d'une névrose obsessionnelle survenue chez un garçon de dix ans. L'on y voit que, pour psychanalyste qu'elle fût, elle savait fort bien s'adapter aux nécessités de la clinique courante, et spécialement de la clinique pédiatrique. Dans le cas qui nous occupe, elle ne se livra en effet pas à une grande psychanalyse en règle, mais à un traitement de seulement six semaines, mi-psychanalytique, mi-pédagogique. Elle ne disposa que d'un matériel onirique restreint ; son principal effort consista, nous explique-t-elle, à entrer en contact affectif avec l'enfant, malgré son caractère fermé et l'inhibition de pensée que nous verrons que sa névrose lui donnait.

Il s'agissait d'un enfant juif polonais de dix ans et demi qu'un médecin avait adressé à Mme Sokolnicka en avril 1919. La maladie avait débuté six mois auparavant. Jusque là, ce garçon avait fréquenté le lycée de Minsk, et s'y était montré normal, et même bon élève. La maladie avait éclaté pendant la domination des Bolchéviks sur la ville de Minsk ; la famille de l'enfant avait été frappée d'une forte amende politique ; son grand-père, puis son père avaient dû fuir ; sa grand-mère avait été mise quelque temps en prison ; leur maison avait reçu maintes visites domiciliaires.

Le premier symptôme psychopathique de l'enfant fut de lever les pieds dans la rue, compulsionnellement, pour voir le dessous de ses semelles.

Au moment où sa mère l'amena à Mme Sokolnicka, ce garçon ne pouvait plus rien toucher lui-même ; il forçait sa mère, chargée de l'habiller, de le faire manger, de lui donner tout ce dont il avait besoin, à un cérémonial obsessionnel minutieux selon lequel elle devait toucher avec l'autre main puis prendre avec les deux mains tout objet qu'elle avait touché d'une main ; si les morceaux de nourriture n'avaient pas été introduits dans sa bouche suivant les règles, il arrivait qu'il les recrachât dans la main de sa mère ; pour s'asseoir à table, chaque pas, chaque geste était minutieusement réglé, et, pour une faute de pied, il fallait tout recommencer. Un accroc survenait-il à ce cérémonial, l'enfant se tordait de douleur en clamant son extrême malheur. Il souffrait d'un continuel mal de tête, qui, disait-il, l'empêchait de penser à rien. Enfin, par-dessus tout cela venaient brocher des accès de rage avec perte de connaissance, pen-

dant lesquels l'enfant mordait sa mère, lui déchirait ses habits, et s'écroulait ensuite épuisé sur un siège : accès qu'un neurologiste de Varsovie avait diagnostiqués épilepsie.

On remarquera avec Mme Sokolnicka que par sa maladie l'enfant était arrivé à *posséder* presque entièrement sa mère, non seulement en accaparant son temps, puisque pour l'habiller il fallait la matinée entière et souvent plusieurs heures pour le faire manger, mais encore en l'intégrant dans sa maladie même, puisqu'elle était contrainte d'être le principal agent du cérémonial obsessionnel. Il ne voulait d'ailleurs pas que sa mère le quittât d'une semelle.

En contre-partie, lui qui auparavant aimait son père ne voulait maintenant plus se laisser embrasser par lui, ni sortir avec lui, ni même rester seul avec lui à la maison.

Frappée des conditions (déblaiement du chemin, traitement égal des deux mains) imposées par la névrose au déplacement des objets, Mme Sokolnicka fit associer à ces données. L'enfant lui conta alors que, comme il voulait aller sur un balcon en passant par la fenêtre, sa bonne lui avait dit que s'il le faisait le bon Dieu l'empêcherait de continuer à grandir. D'où la nécessité de déblayer le chemin devant l'objet à déplacer pour qu'il puisse continuer à grandir (car l'enfant se rappelait avoir cru antérieurement que les objets grandissaient), et d'user également des deux mains pour qu'elles grandissent également. Il apparaissait donc que la compulsion avait pour rôle de prévenir une punition divine. Dès après cette explication, la compulsion en question disparut.

Quoique le petit patient eût promis de tout dire, Mme Sokolnicka, après un bon laps de temps, ne voyait rien sortir de sexuel. Là encore, elle prit l'initiative, à propos de la mention, faite par l'enfant, que sa bonne s'était mariée. La thérapeute de demander à l'enfant s'il savait ce que c'était que le mariage ; celui-ci s'étant défendu d'avoir le droit de le savoir, elle combattit cette opinion, et lui expliqua qu'en fermant systématiquement des voies à sa curiosité, il aboutissait à cette impossibilité d'apprendre et à ces perpétuels maux de tête dont il se plaignait. Et elle donna des explications sexuelles, à partir des faits botaniques. La céphalée disparut. Bientôt, l'enfant lui-même prenait l'initiative de certaines questions, notamment celle de l'accouchement et des conséquences de l'emploi du forceps.

Mme Sokolnicka songea alors à exploiter les succès thérapeuti-

ques déjà obtenus pour arracher à l'enfant un fameux secret qu'il ne voulait pas dire. Elle ne pourrait continuer à l'aider que s'il le révélait. Cette manœuvre réussit. Or au premier abord, ce secret n'avait rien de sexuel : c'était qu'un certain petit garçon, ami du patient, avait des moyens électriques merveilleux de sauver leurs deux familles des Bolchéviks lorsque besoin serait. Mais il s'avéra que ce petit ami, très diable et très effronté, était apparu au patient comme connaissant des secrets sexuels : que pour faire les enfants, l'homme se couche sur la femme. De plus, cet enfant coléreux, souvent puni par ses parents, avait réveillé l'agressivité du petit patient normalement si doux, et les accès de rage avec inconscience se montraient dès lors n'être que les décharges de cette agressivité sadique.

Pour faire disparaître ces accès, Mme Sokolnicka recourut à des moyens nettement pédagogiques, appuyés sur ses connaissances psychanalytiques. Elle expliqua à l'enfant que sous couleur d'inconscience, il y accomplissait, lui si sage, tout ce que les enfants « méchants » faisaient dans leurs révoltes ouvertes. Elle prescrivit à la mère du patient de raconter à celui-ci, malgré ses larmes, tout ce qu'il aurait fait pendant ses accès de rage inconsciente. A l'enfant lui-même, elle conseilla d'être *consciemment* méchant, en lui promettant qu'une fois guéri il ne le serait plus. De plus en plus, en effet, elle se convainquait que ces prétendues absences confinaient de près à la simulation.

Un accès ayant éclaté devant elle, elle saisit l'enfant et le terrassa dans un fauteuil dès qu'il voulut battre sa mère. Elle fit sortir celle-ci. L'enfant d'appeler « Maman ». Mme Sokolnicka le déconcerta en lui demandant comment, étant sans connaissance, il pouvait savoir que ce n'était pas sa mère qui le tenait. Elle profita de cet avantage pour lui expliquer extemporanément ce que c'était que le profit secondaire de la maladie et comme quoi il fallait y renoncer. Ce qu'il fit solennellement ès mains de sa mère quand on eut rappelé celle-ci. Il n'y eut plus jamais d'accès : la prétendue épilepsie était guérie !

Enfin dès qu'elle crut le pouvoir, Mme Sokolnicka défendit à la mère de jouer son rôle dans les duos compulsionnels. Si l'enfant voulait se livrer à des cérémonies obsessionnelles, qu'il le fasse tout seul. Le dernier jour du traitement, la thérapeute demanda à l'enfant la promesse qu'il toucherait les objets librement et s'habillerait seul. Loyal, il ne crut pas pouvoir promettre. Il tint cependant.

Il est intéressant de noter avec Mme Sokolnicka que la compulsion qui persista la dernière fut celle à nier chaque phrase après l'avoir dite. « Je veux, je ne veux pas » ; « donne-moi du thé, ne me donne pas de thé ». On avait vu les compulsions se simplifier peu à peu ; ce dernier symptôme était l'extrême de la simplification ; il représentait le « noyau même de l'ambivalence ». L'enfant l'expliqua ainsi : « Supposez que Maman oublie de me donner mon thé. Je le lui réclame : *Maman, donne-moi du thé !* Et puis j'ajoute : *Ne me donne pas de thé ;* c'est alors comme si je n'avais rien dit et que Maman eût su d'elle-même qu'il fallait qu'elle me donnât mon thé ».

Ce remarquable exposé clinique se termine par l'analyse de trois rêves significatifs : l'un exprime la colère qu'a le patient d'être tenu à l'écart des mystères sexuels, et son irritation contre ses parents pour lui avoir fait une petite sœur ; le second roule sur la masturbation ; le troisième contient des souhaits inconscients de mort du petit garçon contre son père.

Mme Sokolnicka tente avec modestie d'exprimer les raisons de la rapidité du succès thérapeutique : c'est que l'on avait, du fait de l'âge du malade et du fait de la précocité du traitement (six mois seulement après le début), affaire à une névrose qui n'avait pas eu le temps de s'invétérer.

Elle termine en montrant comment ce cas contribue à éclairer le mécanisme des succès obtenus par les psychothérapeutes non psychanalystes. Ici la psychanalyse, par l'association libre, a facilité le retour du refoulé au conscient. Mais l'essentiel du traitement, c'est toujours le transfert, qui, plus systématisé dans la psychanalyse, fait pourtant le fond de toutes les méthodes psychothérapiques ; en particulier, c'est par des méthodes non proprement psychanalytiques que l'autrice a traité le profit secondaire de la maladie, comme auraient pu le faire de bons psychothérapeutes non psychanalystes. Le lecteur voit que, dans ces conclusions, Mme Sokolnicka montrait à la fois son adaptabilité de clinicienne et son heureux manque de sectarisme.

V

Quant à sa communication au congrès de La Haye, Mme Sokolnicka y fait la critique des descriptions symptomatologiques et des classifications diagnostiques telles que les entendait la psychiatrie

avant l'avènement de la psychanalyse. Elle y examine notamment le cas de l' « hystérie » et de la « neurasthénie ». La conclusion de cette première partie de sa communication, c'est que les classifications psychiatriques pré-psychanalytiques ne reposaient pas sur des conceptions psychologiques assez précises.

La théorie des instincts, telle que l'a établie M. Freud, fonde, dit notre autrice, une nouvelle psychologie, qui, elle, ne prend pas appui sur des analyses artificielles de laboratoire, mais sur les phénomènes psychiques élémentaires saisis aux prises avec la réalité. La symptomatologie et le diagnostic psychiatriques acquièrent ainsi de nouvelles bases. L'accent ne porte plus sur la phylogénèse (hérédité), mais sur l'ontogénèse.

Mme Sokolnicka a le plus grand mérite, dans ce travail, elle qui par sa formation était une biologiste, de dénoncer la vanité des explications prétendûment scientifiques des phénomènes psychologiques par des considérations anatomo-physiologiques en réalité tout à fait en l'air ; les méthodes freudiennes, observe-t-elle judicieusement, sont des méthodes de recherche objectivement psychologiques, qui aboutissent à expliquer d'une façon cohérente et suffisamment complète l'aspect clinique et la structure des névroses.

La notion de *symptôme* est rénovée par les vues freudiennes : le symptôme a un rôle économique, il sert à maintenir entre les instances psychiques un équilibre relatif. Le caractère peut ainsi prendre la valeur d'un symptôme. Et l'interprétation du rôle de chaque symptôme dans l'économie de l'âme prend une valeur diagnostique et thérapeutique de premier ordre.

VI

Nous avons laissé Mme Sokolnicka à Varsovie, où elle s'occupe, en 1920, à essayer de fonder un groupe psychanalytique. Mais ses efforts ne sont pas couronnés de succès. Elle songe à trouver un autre théâtre à son activité, et, avec l'approbation de M. Freud, jette son dévolu sur la capitale de la France.

Pour nous psychanalystes français, l'arrivée de Mme Sokolnicka à Paris ,en 1921, est une date mémorable. Le freudisme n'est connu jusque là que par quelques études critiques purement théoriques qui ne permettent guère d'en juger la valeur efficiente. Avec Mme Sokolnicka nous arrive une psychologue ayant puisé ses connais-

sances psychanalytiques aux meilleures sources, et une technicienne capable d'appliquer effectivement la méthode à des cas concrets.

Mais Mme Sokolnicka ne put pas prendre contact tout de suite avec le monde médical. Ses relations l'entraînèrent surtout vers le groupe littéraire de la *Nouvelle Revue Française*. Durant la saison 1921-1922, les écrivains de ce groupe gravitèrent autour d'elle ; Jacques Rivière en particulier resta son ami jusqu'à ce qu'il mourût ; l'image déformée que M. Gide a donnée d'elle, sous un nom très reconnaissable, dans un de ses romans est le dernier lais de son activité d'alors. L'importance prise, grâce à elle, par les idées psychanalytiques dans ce cénacle renommé ne fut pas sans rayonner puissamment en ville ; et nous sommes témoin que dans l'hiver 1921-1922, par le brusque foisonnement de la mode, il était à tout bout de champ question à Paris, dans la conversation, des doctrines psychanalytiques, ceci la plupart du temps avec une béatitude admirative ou un ton de persiflage également superficiels et également excédants. Cette vague de vogue a pu, sur le moment, agacer ceux qui auraient voulu étudier la question avec une sérénité scientifique ; aussi a-t-on reproché à Mme Sokolnicka de l'avoir créée ; mais il faut penser qu'elle a touché d'abord qui elle a pu ; que le milieu littéraire qu'elle atteignait était très loin d'être sans intérêt ; que dès qu'elle a pu toucher les médecins, elle s'y est attachée ; et aussi qu'en fin de compte, le bouillonnement salonnier de 1922, vite tombé, a joué le rôle utile d'un avertisseur, montrant à beaucoup d'honnêtes esprits, qui l'ignoraient, qu'il y avait dans le freudisme un domaine à connaître et à explorer.

Dans l'hiver 1922-1923, Mme Sokolnicka fit quelques conférences à l'Ecole des Hautes-Etudes Sociales. C'est là qu'un jour M. Paul Bourget lui présenta M. Heuyer, médecin des hôpitaux de Paris, alors suppléant du professeur Dupré à Sainte-Anne. Il ouvrit à Mme Sokolnicka les portes de cet asile, où malheureusement elle n'eut pas le genre de malades qu'il lui aurait fallu pour agir efficacement, et où elle ne fit pas de travail fructueux.

Mais elle faisait d'autre part la connaissance de mon ami Laforgue, arrivé depuis peu à Paris, et par lui la mienne. De 1923 à 1926, elle me prodigua didactiquement ses connaissances. Pendant ces trois années, le groupe des psychanalystes français se constituait peu à peu, par l'accession de plusieurs médecins de qualité, et sous les bienveillants auspices de Madame Marie Bonaparte. Le 4 novem-

bre 1926 put enfin être fondée la *Société psychanalytique de Paris*, qui honora la féconde activité de M. Laforgue en le prenant pour son premier président, mais qui tint à faire accepter par Mme Sokolnicka le poste de vice-présidente.

VII

Le 3 juin 1929, à Sainte-Anne, Mme Sokolnicka exposa, devant la IVe Conférence des Psychanalystes de Langue française, le rapport dont elle avait été chargée sur *Quelques problèmes de technique psychoanalytique*. Les lecteurs de la présente Revue connaissent ce rapport qui y a été publié *in extenso* (1) ainsi que la très intéressante discussion qu'il a suscitée, et où Mme Sokolnicka a, sur plusieurs points, précisé sa pensée et amplifié son exposé (2). Je voudrais pourtant rappeler quelques points de ce rapport, les jugeant indispensables à fixer pour qu'apparaissent avec vérité dans la présente notice les linéaments principaux de la physionomie scientifique de Mme Sokolnicka.

Vieille psychanalyste, elle avait, nous disait-elle, vécu bien des révolutions doctrinales à l'intérieur du freudisme, et cela l'avait rendue humble. Heureusement pour nous, cela lui avait aussi donné une expérience qui, vu la liberté d'esprit qu'elle avait su garder, rend très précieuses pour les praticiens de la psychanalyse les règles techniques qu'elle en avait tirées.

Tout d'abord, observe-t-elle judicieusement, en matière de psychiatrie « la notion de maladie est purement pratique » ; et, par le fait même qu'elle permettait d'y apporter un remède, la psychanalyse a fait entrer dans le domaine morbide des difficultés de vie, des inadaptations, des particularités de caractère que les psychothérapeutes d'autrefois n'auraient pas songé à aborder. Le seuil de la notion de maladie mentale a donc été abaissé.

Elle marque d'autre part avec netteté que le trait général des névroses, c'est l'existence d'un déséquilibre érotique. « La santé » érotique, c'est la capacité de réunir le désir sexuel et de la ten- » dresse (de l'intérêt affectif) sur le même objet » ; et « guérir une » névrose, c'est rendre l'individu capable d'aimer dans le sens que » nous avons défini. »

(1) *Revue française de psychanalyse*, t. III, no 1, pp. 1-49.
(2) *Ibid.*, pp. 196-205.

Les points particuliers de technique que la rapporteuse s'attache à éclairer particulièrement sont l'analyse de l'inhibition au travail, celle du caractère, celle de la masturbation, le problème de la fin de la cure et celui des rapports psycho-somatiques en tant qu'expression de l'auto-punition.

Le *travail,* « expression suprême de l'adaptation au principe de » réalité », ne peut que subir des inhibitions dans la névrose, fille du principe de plaisir. Mais ces inhibitions affectent une forme étroitement connexe de celle des troubles sexuels, car le névrosé « a » tendance à mélanger sa manière défectueuse d'aimer avec sa » manière défectueuse de sublimer ».

La psychanalyse ne fait pas que détruire les symptômes au sens banal de ce mot ; elle modifie aussi le *caractère,* car celui-ci n'est pas immuable, comme on l'a cru longtemps ; il est lui-même en grande partie un symptôme. Dans la reconstruction de la personnalité, à laquelle le psychanalyste préside, il doit toujours, nous enseigne Mme Sokolnicka, se rappeler que cultiver et discipliner, cela comporte un sévère élagage. « Il est pratiquement nuisible de développer » toutes les possibilités dont nous sommes capables, même si elles » ont le caractère de vertus intellectuelles ou morales. » L'autrice considère cette vue comme capitale au point de vue technique, car il importe, selon elle, de se demander, lorsqu'un névrosé semble posséder des talents et des dons très divers, ce qu'il va falloir sacrifier.

La rapporteuse apporte « le fruit de *son* (1) expérience technique » sur la *masturbation,* en attirant l'attention des psychanalystes sur « le rôle clinique capital » que joue celle-ci. C'est « un carrefour » d'où partent des chemins vers des troubles psycho-sexuels les » plus multiples et les plus divers ». Elle est le support des rêveries, elle cache la peur de la castration, elle est le bouc émissaire de l'incapacité au coït. Généralisant la conception appliquée par M. Freud aux obsessions, Mme Sokolnicka pense que « tous les conflits névro- » tiques sont greffés quelque part sur la masturbation et son com- » plexe », même si à première vue il paraît en être autrement. « Ce- » pendant la masturbation n'est ni la cause ni l'explication de » toutes les fixations et régressions qu'elle héberge, de toutes les » déviations sexuelles et de leurs conséquences psychiques. » Elle constitue, dit la rapporteuse, « un *écran* qui masque toutes sortes

(1) Le texte porte bien entendu « mon ».

» de choses diverses ». Cette force attractive de la masturbation s'explique fort bien, fait-elle observer, par les doctrines de M. Freud sur l'évolution libidinale ; en particulier « ce sont les perturbations dans » l'évolution et la dissolution du complexe d'Œdipe qui sont res- » ponsables de la prolongation de la masturbation au delà de la » phase de prélatence ». Quant aux rêveries du type infantile primordial, Mme Sokolnicka émet cette opinion techniquement très importante qu' « il faut renoncer durant l'analyse, à discerner dans » ces fantasmes ce qui a eu réellement lieu et ce qui a été inventé ; » on se tirera d'affaire en leur attribuant le caractère de vérité psy- » chologique et non de réalité objective ».

Quand la psychanalyse doit-elle être considérée comme *terminée* ? Mme Sokolnicka nous donne de précieuses indications sur ce problème si atrocement délicat. Elle oppose le programme minimum, qui ne comporte que la disparition des symptômes, au programme maximum, qui implique la réalisation de la capacité parfaite d'aimer, et partant l'exclusion des récidives. L'autrice fait jouer un rôle capital, dans toutes les névroses, au complexe d'Œdipe, dans l'évolution duquel un arrêt a créé la situation primordiale de la névrose. La fin de la cure psychanalytique est acquise quand on est reparvenu à cette situation : succès dont on a dans beaucoup de cas la certitude par l'*inscénisation*, onirique ou fantasmatique, de la situation pathogène. Toute névrose, pense Mme Sokolnicka, comporte un certain degré de bissexualité ; la situation névrosante, c'est le recul angoissé de l'individu « devant la tâche sexuelle, et en même » temps psychique, que sa naissance lui a imposée », et son identification « avec le sexe opposé au sien ». L'homosexualité, qui comporte encore le choix d'un objet extérieur, et la masturbation, mode érotique plus primitif, se partagent alors la quantité de libido qui n'a pas voulu devenir hétérosexuelle. Les circonstances extérieures qui déclenchent les facteurs névrosants sont le plus souvent la découverte du coït ou la naissance d'un nouveau frère ou sœur. On ne saurait trop insister sur l'importance des particularités de la constitution de la famille, et de sa vie. Devenu névrosé, le sujet ne dispose plus que d'une affectivité insincère, non spontanée. Un bon nombre de névrosés « sont réfractaires à toute trace de transfert » conscient ». La fixation d'un terme à la cure pourra rendre alors service pour activer la solution de celle-ci. L'apparition du thème de la mort des parents ou de la séparation d'avec eux, et celle de

l'angoisse, affect archaïque, sont d'autre part un bon signe de l'approche de la fin, et permettent souvent au psychanalyste de se risquer à fixer un terme. On peut quelquefois réussir alors par là à provoquer l'inscénisation terminale. Mais la fixation d'un terme ne doit pas passer pour une méthode générale de terminaison des cures psychanalytiques.

Mme Sokolnicka pense enfin que, dans toute psychanalyse, des *sentiments* plus ou moins inconscients *de culpabilité* jouent un grand rôle. Il ne faut pas, sous peine de graves mécomptes, se presser trop de les démasquer. C'est au *sentiment d'infériorité,* « qui est » le représentant du sentiment de culpabilité dans le moi con- » scient » que l'on fera « appel avec succès dès le début de l'ana- » lyse ». C'est l'analyse de ce dernier sentiment qui, d'après Mme Sokolnicka, doit permettre au psychanalyste de doser son degré d'*activité* dans la cure. « Je prends soin » dit-elle, « d'employer le » moins possible le mot *résistance* si je ne connais pas plus ou » moins la source de cette résistance... Il est inutile de parler au » malade des résistances s'il n'a aucune possibilité d'entrevoir leur » signification, si elles sont trop éloignées de son moi conscient. J'ai » souvent l'impression qu'on lui donne la conviction qu'on l'accuse » du fait que l'analyse ne progresse pas ; or, ce n'est pas utile d'aug- » menter son sentiment de culpabilité ».

Pour se décharger l'âme, il arrive même, on le sait, que ces prétendus coupables reportent la responsabilité mauvaise sur leur propre corps. « Ce qui est curieux, c'est que ce sont les personnes qui, » d'une manière ou d'une autre, peuvent faire le saut dans le corps » par la *conversion,* qui arrivent le mieux à réfuter toute ombre » d'auto-accusation ; c'est comme si le fait de rendre son corps res- » ponsable — la *responsabilité physique* — les dispensaient de la » *responsabilité psychique.* » Dans la fin de son rapport, Mme Sokolnicka se demande jusqu'à quel degré le psychisme influence les troubles réputés vraiment organiques, et il lui semble que pareille influence existe et est à étudier, les médecins la connaissant encore bien mal.

VIII

Ce que je viens de rapporter donne une idée des précieuses connaissances techniques de Mme Sokolnicka et de la souplesse avec laquelle elle évoluait en réalité sous la leçon des faits. Elle paraissait

entêtée pourtant, à cause d'une sorte de fierté intellectuelle : jamais elle n'acceptait d'emblée comme vraisemblable une opinion d'un sien contradicteur ; mais une fois que les faits cliniques lui en avaient prouvé la justesse, elle s'y rangeait pourtant : ce n'était pas devant autrui qu'elle s'était inclinée, mais devant les faits. Elle avait ainsi mis à l'épreuve les idées de M. Rank sur le *traumatisme de la naissance,* et ne pensait pas, d'après ses résultats personnels, pouvoir le suivre « en tant qu'il veut reporter sur ce trauma toute la » signification attribuée au complexe d'Œdipe ». Elle croyait néanmoins qu'on ne pouvait pas nier que M. Rank n'eût grandement influé sur la technique psychanalytique.

Elle avait étudié le problème de la *fixation d'un terme* à la cure psychanalytique ; j'ai dit plus haut ses conclusions.

Elle recourait assez souvent, dans les derniers temps de sa vie, sous la pression des circonstances économiques et dans la limite du possible à des *cures courtes,* où son activité, guidée par la richesse de ses connaissances, lui permettaient souvent de réussir. Mais elle ne niait pas que les cures longues et complètes ne gardassent leurs indications, et continuait à y rester maîtresse.

Enfin, elle s'était posé le problème de savoir si l'*angoisse d'avoir à mourir* n'était pas, indépendamment de tout trauma et de toute cause névrosante, une composante normale du psychisme humain ; et elle inclinait à répondre par l'affirmative.

IX

La Société Psychanalytique de Paris doit beaucoup à Mme Sokolnicka, non seulement parce qu'elle a été la première à introduire effectivement la psychanalyse en France, mais encore parce que son activité didactique a formé plusieurs d'entre nous. Tous ceux de nos lecteurs qui s'intéressent au mouvement psychanalytique, tant pour les précieuses données qu'il apporte à la psychologie que pour l'aide incomparable qu'il offre aux malheureux névrosés, s'associeront aux sentiments douloureux que nous inspire la disparition d'Eugénie Kutner-Sokolnicka, et lui garderont une place dans leur mémoire.

Edouard PICHON.

MEMOIRES ORIGINAUX

PARTIE MÉDICALE

Deux mensonges d'enfants [1]

Par S. FREUD

(Traduit par Paul JURY et Fred. ENGEL)

Il est compréhensible que les enfants mentent, lorsqu'ils imitent par là les mensonges des adultes. Cependant, nombre de mensonges d'enfants soigneusement élevés ont une importance particulière et devraient attirer l'attention des éducateurs plutôt que les irriter. Ce sont ceux qui naissent d'un sentiment d'amour excessif ; cela les rend particulièrement dangereux s'ils viennent à créer un malentendu entre l'enfant et la personne qu'il aime.

I

Une fillette de sept ans, qui va à l'école depuis deux ans, demande à son père de l'argent pour acheter des couleurs dont elle veut colorier des œufs de Pâques. Le père refuse et donne pour raison qu'il n'a pas d'argent. Peu de temps après, la fillette réclame encore de l'argent à son père ; cette fois, c'est pour participer à l'achat d'une couronne mortuaire pour la princesse défunte. Chaque écolier participe pour cinquante pfennigs. Le père lui donne dix marks. Elle paie sa part à l'école, mais ne remet que neuf marks sur le bureau de son père, car elle a acheté pour cinquante pfennigs de couleurs qu'elle cache dans sa boîte à jeux. A table, le père lui demande d'un ton soupçonneux ce qu'elle a fait des cinquante pfennigs qui manquent. N'aurait-elle pas acheté des couleurs ? Elle nie, mais son frère, qui a deux ans de plus qu'elle, et avec qui elle devait peindre les œufs, la trahit. On découvre les couleurs dans la cachette. Le père, en colère, charge la mère de lui donner une correction, ce dont celle-ci s'acquitte énergiquement. Mais tout de suite après, la mère est elle-même émue et déconcertée de voir à quel point l'enfant est désespérée. Aussitôt la correction finie, elle l'embrasse et va se pro-

(1) Cf. *Neurosenlehre* (1913-1926), p. 16-21.

mener avec elle pour essayer de la consoler. En vérité, il fut impossible de corriger les effets de cette scène, que la malade désigne elle-même comme un « tournant » de sa jeunesse. La petite, qui avait été jusque-là une enfant ardente, et même effrontée, devint, à partir de ce jour, timide et hésitante. Au moment de ses fiançailles, elle entre dans une colère, qui lui reste à elle-même inexplicable, parce que sa mère se charge de lui acheter son mobilier et son trousseau. Une pensée flotte alors dans son esprit : Il s'agit de son argent à elle, pourquoi n'en dispose-t-elle pas elle-même pour ses achats ? Jeune femme, elle a honte de demander à son mari de quoi pourvoir à ses besoins personnels. Elle distingue d'une façon bien vaine son argent « à elle » et son argent à lui. Pendant la durée du traitement, il arriva que les envois d'argent de son mari fussent quelquefois en retard. Cela la laissait sans ressources dans une ville étrangère. Quand elle me mit au courant, j'essayai de lui faire promettre qu'elle m'emprunterait le peu qu'il lui fallait si le retard venait à se reproduire. Elle me promit, mais n'en fit rien ; et lorsqu'elle eut encore besoin d'argent, il lui vint simplement à l'esprit d'engager ses bijoux. Elle m'explique qu'il lui est impossible de m'emprunter de l'argent.

Les cinquante pfennigs, qu'elle s'était appropriés, avaient pour elle, à cet âge, une signification que son père ne pouvait soupçonner :

Quelque temps avant de fréquenter l'école, elle avait fait une petite scène très curieuse à propos d'argent. Une voisine amie l'avait envoyée, en compagnie de son petit garçon, acheter quelque chose dans un magasin. Comme la plus âgée des deux, elle devait rapporter la monnaie. Mais lorsque, dans la rue, elle aperçut la servante de la voisine, elle jeta l'argent sur le pavé. A l'analyse, ce geste, inexplicable pour la malade, lui suggéra l'image de Judas, qui, lui aussi, jeta sur le pavé du temple les deniers qu'il avait reçus pour trahir son maître. Elle reconnaît d'ailleurs, à ce sujet, avoir su l'histoire de la Passion bien avant d'avoir été à l'école. Mais dans quelle mesure pouvait-elle s'identifier à Judas ?

Elle avait à peine trois ans et demi, quand elle fut confiée à une bonne à laquelle elle s'était vivement attachée. Elle l'accompagnait aux consultations d'un médecin, avec qui cette bonne finit par avoir des relations. Il semble bien que la fillette ait ainsi assisté plusieurs fois à des ébats sexuels. Il n'a pas été possible de retrouver si elle

avait vu le médecin donner de l'argent à la bonne, mais, par contre, il n'est pas douteux que, pour s'assurer le silence de la petite, la bonne lui faisait cadeau de menue monnaie dont l'enfant, en revenant, s'achetait des douceurs. Il est possible aussi que le médecin ait, une fois ou l'autre, donné à l'enfant quelque pièce. Cela n'empêcha pas la petite de trahir la bonne par jalousie, en racontant tout à sa mère. Jouant ostensiblement avec les pièces qu'elle avait reçues, elle amena sa mère à lui poser la question : « Mais d'où tiens-tu cet argent ? » La bonne fut chassée.

Accepter de l'argent signifiait pour la petite, à cette époque, livrer son corps, s'abandonner à des ébats érotiques. Recevoir de l'argent de son père équivalait pour elle à lui déclarer son amour. S'imaginer que son père serait son amant était trop séduisant ; son puéril désir d'avoir de quoi colorier ses œufs devait s'en aider pour transgresser la défense paternelle. Mais elle ne pouvait avouer avoir pris l'argent. Elle devait le nier, puisqu'elle n'aurait pu livrer le motif de son acte, ne le connaissant pas. En imposant une punition, le père paraissait repousser ses offres de tendresse, refus dédaigneux qui brisa le courage de la petite. Pendant le traitement, la malade manifesta une grave dépression, dont la solution ramena le souvenir de ce que je viens de relater. Cette dépression vint de ce que j'avais été amené à simuler le dédain, en la priant de ne plus m'apporter de fleurs.

Pour les psychanalystes, il est à peine besoin d'insister sur ce fait que, dans la petite aventure de cette enfant, nous avons affaire à un de ces cas, si fréquents, de passage de l'érotisme anal primitif à la vie amoureuse ultérieure. Le plaisir de colorier des œufs découle aussi de la même source.

II

Une dame, aujourd'hui gravement malade à la suite d'une dépression profonde, a été une petite fille fort bien élevée, amie de la vérité, sérieuse d'abord et bonne, pour devenir ensuite une tendre épouse. Bien avant, dans ses toutes premières années, elle était égoïste et difficile ; et, à l'époque où elle passa, assez brusquement, à une bonté excessive et à une conscience scrupuleuse, survinrent, alors qu'elle était encore petite écolière, des incidents qui provoquèrent, quand se déclara sa maladie, de graves remords, et où elle vit la preuve de sa profonde infamie. Son souvenir lui rappe-

lait qu'elle s'était souvent vantée, et en mentant. Ainsi, une de ses camarades, déclarant avec ostentation, comme elles allaient à l'école : « Hier, nous avons eu à midi de la glace », elle répliqua : « Oh ! de la glace, nous en avons tous les jours. » En fait, elle n'avait pas compris ce que voulait dire la glace au dîner ; elle ne connaissait que la glace en longs blocs que l'on porte dans les voitures, mais elle supposait que cela ferait bien, et elle ne voulait pas paraître inférieure à sa compagne.

A dix ans, à la classe de dessin, on lui avait donné à tracer une circonférence à main levée. Elle se servit d'un compas. Elle traça donc aisément sa circonférence, qu'elle montra triomphalement à sa voisine. Le maître s'étant approché, entendit la vantarde et releva dans son tracé la trace du compas. Il le fit observer à la petite. Celle-ci nia avec entêtement, ne céda devant aucune preuve, s'enfermant dans un silence de défi. Le professeur en parla au père. Tous deux convinrent, vu le mérite particulier de l'enfant, de ne pas donner suite à l'affaire.

Les deux mensonges de l'enfant étaient motivés par le même complexe. Comme aînée de cinq frères et sœurs, elle nourrissait précocement pour son père un ardent amour, dont devait dépendre le bonheur de ses années de maturité. Mais bientôt, elle avait dû s'avouer que ce père si aimé ne possédait pas l'importance qu'elle tendait à lui attribuer. Il avait à lutter avec des difficultés d'argent, il n'était pas si puissant ni si distingué qu'elle croyait. Elle ne put consentir à cette diminution de son idéal, elle qui plaçait à la façon d'une femme toute son ambition dans l'être aimé. Son but suprême fut dès lors de protéger son père contre le monde. Si elle s'était vantée devant ses compagnes, c'était pour ne pas le voir rabaissé. Ce n'est que plus tard, lorsqu'elle apprit à rendre la glace (Eis) qu'on sert à la fin du repas, par le mot glace, qu'il fut possible au remords qu'elle gardait de cet incident, de se transformer en angoisse à propos de glaces et de verres brisés (1).

Le père était un dessinateur distingué, qui avait souvent émer-

(1) Une malade éprouve une grave angoisse toutes les fois qu'elle pense, qu'elle voit, qu'on lui parle de verres brisés, de glaces en morceaux... D'où vient cette angoisse ? De ce souvenir douloureux : tu as menti odieusement le jour où tu te vantas d'avoir tous les jours des sorbets. Mais, dira-t-on, on ne voit pas le lien. En effet, on comprend que la malade ne le saisisse pas. Il existe pourtant, mais pour l'inconscient et sous forme de calembour : *sorbet* = *glace* (entremets glacé) = *glace* (miroir) = *verre*... C'est ce qui s'est passé pour cette malade de langue allemande : *Eis* (eau gelée) = *Eis* (entremets glacé) = *glace* (autre nom allemand de l'entremets glacé) = *glas* (verre)... (*N. du T.*)

veillé ses enfants en jouant avec eux de son talent. Sa fille s'identifiait à lui quand elle dessina ce cercle qu'elle ne put réussir que par un procédé artificiel. C'est comme si elle avait voulu proclamer : Voyez ce dont mon père est capable ! Le sentiment de culpabilité qui s'attache à l'affection excessive portée au père se manifestait dans la tentative de tromper les autres. Pour la même raison que dans l'exemple de tout à l'heure, l'aveu était impossible : il aurait fallu avouer l'amour incestueux caché.

On ne saurait assez peser de pareils incidents de la vie des enfants. On se tromperait lourdement d'y voir l'amorce d'un caractère vicieux. Ils sont associés aux motifs les plus profonds de l'âme enfantine et annoncent des dispositions à un destin ultérieur ou à des névroses futures.

Introduction à la Théorie des Instincts [1]

Par Marie BONAPARTE

7me Leçon. — **De la sexualité féminine**

I. — La sexualité de la femme, « continent noir ».
II. — La bisexualité universelle.
III. — Rapports de l'agression au sexe.
IV. — Divers types de femmes.
V. — L'angoisse vitale et l'angoisse morale.

I. — La sexualité de la femme, « continent noir ».

La vie sexuelle de la femme, l'évolution instinctuelle de la petite fille, sont bien plus obscures que celles de l'homme et du petit garçon. Ce n'est pas à tort que Freud, dans l'un de ses essais a traité la vie sexuelle de la femme de « continent noir » (2) encore mal exploré. A la date où il écrivait ces mots, la psychanalyse n'avait de vue claire et d'ensemble que sur l'évolution masculine ; il n'y avait pas de contre-partie féminine à l'analyse du petit Hans (3), par exemple. Depuis, l'obscur continent a été exploré plus avant, en premier lieu par Freud (4) lui-même. D'autres explorateurs l'avaient précédé

(1) Voir le précédent numéro (3, tome VII), page 417.

(2) *Die Frage der Laienanalyse.* Wien. Int. Psa. Verl., 1926. Repr. dans le vol. XI des *Ges. Schriften*, p. 339 de cette édition. Tr. fr. par Marie Bonaparte, sous le titre « *Psychanalyse et Médecine* » dans le vol. commençant par *Ma vie et la psychanalyse* (*Selbstdarstellung*). Paris, Gallimard, 1929, p. 170.

(3) *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben.* Jahrbuch f. psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1909. Fait partie des *Krankengeschichten*, VIIIe vol. des *Ges. Schriften. Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans*, tr. fr. par Marie Bonaparte et R. Lœwenstein dans la *Revue Franç. de Psa.*, 2e année, no 3, 1928, à paraître prochainement chez Denoël et Steele dans le volume intitulé : *Cinq psychanalyses.*

(4) « *Uber die weibliche Sexualität* » (« De la sexualité féminine »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XVII, 1931. Repr. dans le XIIe vol. des *Ges. Schriften.* Tr. fr. par G. Parcheminey et H. Hoesli en prép. Le chapitre consacré à la féminité (*Die Weiblichkeit*) dans *Neue Folge der Vorlesungen.* Int. Psa. Verlag, 1933. Repr. dans le XIIe vol. des *Ges. Schriften.* Tr. fr. par Anne Berman paraîtra prochainement aux éd. de la *N. R. F. : Nouvelle série de conférences.*

ou l'ont suivi (1). La mode est même, à cette heure, en psychanalyse, de s'y aventurer. Cependant, malgré tous ces efforts, toutes ces expéditions armées du matériel analytique, le mystère de la femme reste encore tel qu'aucun des pionniers de son biopsychisme n'en revient avec les mêmes clichés, les mêmes films ; qui a vu ceci, qui cela ; et il n'y aurait pas de mal à ces visions diverses si elles étaient complémentaires. Mais celui qui a cru voir des plaines en ce pays mystérieux nie qu'il contienne des monts, et vice-versa : chacun accuse plus ou moins l'autre d'avoir pris pour des réalités des mirages.

Ainsi, devant ces conflits d'hypothèses, est-on tenté de redire comme Nietzsche que « chez la femme tout est une énigme » (2).

Mais le destin de l'esprit humain est de ne pas se résigner à ne pas connaître. Aussi allons-nous tenter de tracer ici, d'après les données recueillies par les observateurs et les nôtres propres, une

(1) *a*) Josine Muller : « *Die Libidoentwicklung des Mädchens in der genitalen Phase* » (« Le développement de la libido de la fille au cours de la phase génitale »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, vol. XVII, n° 2, 1931.

b) Karen Horney : « *Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes* » (« De la genèse du complexe féminin de castration »). *Ztsch. f. Psa.*, IX, 1923. « *Flucht aus der Weiblichkeit* » (« Fuite hors de la féminité »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XII, 1926. « *Die Verleugnung der Vagina* » (« La négation du vagin »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XVIII, 1932.

c) Hélène Deutsch : « *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* » (« Psychanalyse des fonctions sexuelles féminines »). Int. Psa. Verlag, 1925. « *Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität* » (« Le masochisme féminin et ses rapports avec la frigidité »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XVI, 1930.

d) Otto Fenichel : « *Prägenitale Vorgeschichte des Odipuskomplexes* » (« Etude sur la préhistoire prégénitale du complexe d'Œdipe »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XI, 1925.

e) R. Mack Brunswick : « *Die Analyse eines Eifersuchtswahn* » (« Analyse d'un cas de paranoïa de jalousie »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XIV, 1928.

f) Ernest Jones : « *The early development of female sexuality* » (« *Le développement primaire de la sexualité chez la femme* »). Conférence faite au Congrès Int. de Psychanalyse d'Innsbrück, 1927, parue dans la *Revue Franç. de Psychanalyse*, 3e année, n° 1, 1929. « *The phallic phase* » (« La phase phallique »). Conférence faite au Congrès de Psychanalyse de Wiesbaden, 1931.

g) Mélanie Klein : « *Frühstadien des Odipuskonfliktes* » (« Les stades précoces du conflit œdipien »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XIV, 1928. « *Die Psychoanalyse des Kindes* » (« La psychanalyse de l'enfant »). Int. Psa. Verl., 1933.

h) J. Lampl de Groot : « *Zur Entwicklungsgeschichte des Odipuskonfliktes der Frau* » (« L'évolution du conflit œdipien chez la femme »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, XIII, 1927.

i) Sandor Rado : « *Fear of castration in women* » (« La peur de la castration chez la femme ». *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. II, 1933.

(2) « *Also sprach Zarathoustra* » (« *Ainsi parlait Zarathoustra* »). « Alles am Weibe ist ein Rätsel und alles am Weibe hat eine Lösung ; sie heisst Schwangerschaft ». Cette œuvre parut en entier en 1892. Trad. fr. par Henri Albert. Paris, *Mercure de France*, 1901. « Chez la femme tout est une énigme, mais il y a un mot à cette énigme : ce mot est grossesse », p. 91.

esquisse de la sexualité féminine, tout en nous rendant compte des grandes lacunes qui subsistent dans notre connaissance. Et nous n'abandonnerons pas l'espoir que les recherches analytiques d'une part, biologiques d'autre part, en se poursuivant dans l'avenir, les combleront peu à peu.

II. — La bisexualité universelle.

Mais, avant de tenter de tracer ce tableau, nous voudrions dire quelques mots des facteurs qui doivent contribuer, en ce qui touche la femme, à troubler notre vision.

La femme est un être moins net que l'homme, moins d'une seule direction. On sait l'envergure qu'ont prise, ces dernières années, en biologie, les recherches relatives à l'intersexualité dans l'échelle des êtres. Les degrés qui mènent de l'hermaphrodisme primitif au gonochorisme différencié sont innombrables, en passant, tout au bas de l'échelle, par l'ensemble des végétaux, puis par les animaux dits inférieurs. Aucun vivant, même ceux chez lesquels la différenciation des sexes semble le plus poussée, n'est exempt d'intersexualité, et l'être humain, ce couronnement, d'après nous ! de la nature, est resté souvent, comme je le rappelais dans mes premières leçons, très « bisexuel ».

Mais il se trouve que les attributs de la bisexualité sont moins fréquents, moins patents, moins évidents, chez l'homme que chez la femme, ainsi que l'observation biologique et l'observation psychanalytique en font foi. Ce n'est pas un fait sans portée si l'on ne trouve dans l'espèce humaine que des intersexuels femelles, c'est-à-dire ayant dû commencer leur évolution en femelles et sans doute subir, plus ou moins tôt ou tard, dans leur vie embryonnaire, le « point de virage » vers l'autre sexe (1). Le mâle serait-il plus « progressif » que le femelle, suivant la conception de Maranon (2) ?

En tous cas, la tendance humaine universelle incontestable à placer, dans l'échelle des valeurs, l'homme plus haut que la femme, tendance dont les femmes elles-mêmes, n'en déplaise aux fémi-

(1) Voir Richard Goldschmidt : *Die sexuellen Zwischenstufen* (Les degrés sexuels intermédiaires). Berlin, Julius Springer, 1931. — *Le déterminisme du sexe et l'intersexualité*. Paris, Alcan, 1932.

(2) Voir Maranon : *La evolucion de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid, Morata, 1930. *L'évolution de la sexualité et les états intersexuels*. Trad. fr. par le Dr Sanjurjo d'Arellano. Paris, Gallimard, 1931.

nistes, ne sont pas exemptes, semble témoigner de l'orientation générale du psychisme humain vers un idéal masculin. Quand on veut louer une femme au maximum, ne dit-on pas qu'elle a un cerveau d'homme ?

Et de fait, dans bien des femmes, que ce soit à leur avantage ou à leur dam, il y a des traits virils fort marqués, c'est-à-dire des traits de ce que l'on s'est accoutumé à considérer comme caractéristique de l'homme, comme habituel chez le porteur de gonades humaines mâles.

Mais il faut y revenir encore une fois : que signifie *mâle*, ou *femelle* ? L'un de nos confrères en psychanalyse, qui est en même temps un biologiste distingué, me disait, après l'une de mes leçons : « Quand vous parlez, d'après Freud d'ailleurs, *d'actif* et de *passif*, et dites que ces attitudes caractérisent le mâle et le femelle surtout au psychologique, qui n'a donc plus pour les distinguer que ceux-là, au fond vous devriez dire plutôt que *activité* et *passivité* sont les seules données auxquelles se réduise, en fin de compte, au biologique aussi, les concepts de mâle et de femelle. » Certes, du spermatozoïde au mâle conquérant, le destin de tout ce qui est mâle est d'aller de l'avant, d'attaquer, de conquérir, d'entrer dans les places conquises : ovule ou organisme femelles. Et, de l'ovule à la femelle, le destin, à travers tout ce qui vit, est d'attendre, plus ou moins immobile, l'assaut pénétrateur, inaugurant la réduction chromosomique, puis la division cellulaire et l'assimilation fœtale nutritive d'où croîtra un être nouveau.

Cependant, quand de ces attitudes sexuelles primitives essentielles qui marquent d'abord les cellules germinatives mâles ou femelles, nous passons aux individus pluricellulaires qui en sont porteurs, la notion du mâle et du femelle se dilue, se perd au moins partiellement. Peut-être en partie parce qu'il est impossible de trouver un *individu* chez lequel le mâle ou le femelle se rencontre à l'état exclusif, pur, justement en vertu de la bisexualité universelle des êtres, reflet, reliquat, sans doute par automatisme de répétition biologique, des hermaphrodismes originels ?

En tous cas, dans l'espèce humaine, comme les caractères mâles, ainsi que les femelles, sont d'ordre non seulement physique mais encore social, la complexité et la variabilité, suivant les individus, est extrême, et l'*actif* comme le *passif* semblent bien souvent y avoir relâché leurs liens originels au sexuel. Les caractères somatiques

sexuels secondaires ne sont pas toujours d'accord avec le sexe apparent des gonades, conférant alors à l'individu un aspect plus ou moins intersexuel. Du point de vue psychique et social, *active* peut être, dans une grande partie de son comportement, une porteuse d'ovaires, comme *passif* du même point de vue un porteur de testicules. Leurs comportements seront alors fréquemment qualifiés de viriloïde ou d'efféminé.

L'activité normale de la mère elle-même soignant ses enfants saurait difficilement être qualifiée de viriloïde. Cependant, dans ce dernier cas d'activité au service d'une fonction nutritive proprement femelle, nous aurions peut-être un exemple typique d'activité (bien que l'activité à l'origine semble plutôt mâle) ployée au service de la féminité.

III. — Rapports de l'agression au sexe.

Puisque actif ou passif, non seulement au psychologique, mais au biologique, semblent pourtant le plus souvent le caractère du mâle ou du femelle, et que, d'autre part, l'activité s'exalte jusqu'à l'agression des objets situés dans le monde extérieur, objets sexuels ou autres à conquérir, nous ne serons pas surpris de trouver l'homme, dans l'ensemble, plus agressif, plus violent, plus dur, plus cruel que la femme, laquelle devrait être, si elle ne l'est pas toujours, plus douce, plus tranquille, plus encline à subir, à souffrir.

Et voici que l'investigation psychanalytique vient étayer ces données. Ce n'est pas en vain que Freud a pu établir, dans son célèbre essai sur le masochisme (1), un masochisme proprement « féminin ».

On se le rappelle : dans cet essai, Freud, après avoir mis en valeur la contradiction que semble apporter, au principe de plaisir, le fait du masochisme, rappelle que le principe de plaisir, si puissant cependant comme gardien de la vie, voit son absolutisme toutefois limité sur l'une de ses faces, l'externe, par le principe de réalité, sur l'autre, l'interne, par celui qu'il appelle ici de Nirvana, —

(1) « *Das oekonomische Problem des Masochismus* ». *Int. Zeitschrift für Psycho.*, 1924. Dans vol. V des *Gesammelte Schriften*. « *Le problème économique du masochisme* ». Trad. franç. par le Dr Ed. Pichon et H. Hoesli. *Revue Franç. de Psychanalyse*, tome II, nº 2, 1928.

c'est-à-dire de tendance au retour à l'inorganique, à la mort. Puis il distingue, au sein du masochisme, trois modes : l'*érogène*, le *féminin* et le *moral*. C'est par l'étude du masochisme féminin qu'il propose de commencer. Et alors il nous le décrit, — mais chez l'homme, parce que c'est chez l'homme qu'il eut le mieux l'occasion de l'observer à l'état isolé.

Chez certains névrosés, le plus souvent aussi impuissants avec un partenaire, l'excitation sexuelle n'est éveillée que par des représentations, des fantasmes masochiques. Soit que ces fantasmes soient le prélude de l'acte masturbatoire, soit qu'ils se suffisent à eux-mêmes, ils forment le centre psychique de la sexualité de ces sujets.

Or, ces fantasmes masochiques coïncident par leur contenu avec les réalisations de certains pervers, lesquels en ont besoin, soit pour se mettre en état d'érection, et alors pouvoir accomplir le coït, soit pour se satisfaire par la réalisation masochique à elle seule. Cependant le contenu masochique des fantasmes des névrosés comme des réalisations des pervers est le même : il s'agit toujours d'être lié, garotté, cruellement fustigé, commandé impérieusement, souillé, humilié de façon ou d'autre. Rare est le cas où le masochisme le plus effréné va jusqu'à des mutilations graves : le sang n'y coule pas avec l'abondance qu'il peut atteindre avec les sadiques ; l'instinct vital, le narcissisme conservateur, veillent d'ordinaire à la limitation des fureurs masochiques.

La première idée qui vienne à l'esprit est que le masochiste veut être traité comme un petit enfant dépendant et sans défense, très souvent comme un enfant méchant et soumis à un châtiment. Cependant, certains cas sont plus particulièrement instructifs : le pervers ou le névrosé y apparaît, à la lumière de la psychanalyse, comme y jouant, en réalité ou en imagination, le rôle d'une femme, d'une femme que l'on « châtrerait », violerait, ou qui enfanterait dans la douleur. C'est pourquoi, conclut Freud, on peut qualifier cette forme de masochisme de *féminine*.

Et Freud ajoute que le *masochisme féminin* reposerait tout entier sur le masochisme primaire, celui qui est engendré, ainsi que nous l'avons vu dans une autre leçon, par la combinaison originelle de l'Eros primitif avec les instincts primitifs de Mort, qu'alors il lie et tempère.

Toute la fin de son essai est ensuite consacrée par Freud à l'étude

du masochisme moral, masochisme dépersonnalisé quant à son objet, et où le sujet recherche la souffrance en soi, les coups du destin pour l'amour des coups, en vertu d'un besoin de punition profond, émané de sa conscience morale, ou surmoi.

Cependant, ce qui nous intéresse dans tout ce contexte, c'est le rapport du masochisme au féminin, rapport si fréquent qu'il a pu inciter Hélène Deutsch (1) à aller jusqu'à voir, dans le masochisme, la base générale de l'attitude sexuelle féminine biopsychique normale.

Ainsi, dans les polarités présexuelles et sexuelles que Freud a décelées, on pourrait en intercaler une autre : « Une première opposition, écrit Freud, est inaugurée par le choix de l'objet, laquelle présuppose donc un *sujet* et un *objet*. Au stade de l'organisation prégénitale sadique-anale on ne saurait encore parler de mâle et de femelle, l'opposition qui règne est celle entre *actif* et *passif*. Au stade suivant de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin ; l'opposition consiste ici en *organe génital mâle* ou bien châtré ; ce n'est qu'avec l'achèvement du développement au temps de la puberté que la polarité sexuelle coïncide avec *mâle* et *femelle*.

« Le *mâle* comprend le sujet, l'activité et la possession du pénis ; le femelle est la continuation de l'objet et de la passivité. Le vagin est alors estimé comme pouvant héberger le pénis, il devient l'héritier du corps maternel (2). »

Or, nous l'avons déjà indiqué, d'après les observations mêmes de Freud (3), on doit penser que l'activité de l'homme comme la passivité érotiques de la femme peuvent s'exalter jusqu'au sadisme et au masochisme, nouvelle polarité à intercaler quelque part entre l'*actif* ou *passif* et le *phallique* ou *châtré*.

(1) Hélène Deutsch : « *Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität* » (« Le masochisme féminin et ses rapports avec la frigidité »). *Int. Zeit. f. Psa.*, 1930.

(2) Freud : « *Die infantile Genitalorganisation* » (L'organisation génitale infantile). *Int. Zeitschr. fur Psa.*, IX, 1923. Repr. dans le vol V des *Ges. Schriften.*

(3) Dans « *Ein Kind wird geschlagen* ». *Int. Zeitschr. f. Psa.*, V, 1919. *On bat un enfant*, trad. franç. par H. Hoesli, parue dans la *Revue Franç. de Psa.*, tome VI, n° 3-4, 1933, par exemple, Freud montre le rapport des fantasmes de fustigation à la féminité. On pourrait recueillir dans son œuvre maint autre témoignage de masochisme proprement féminin si l'on omettait même les *Trois essais* (1905) et *Le Problème économique du masochisme*, 1924, où il est pour la première fois posé dans toute son ampleur.

Voir par ailleurs Hélène Deutsch, dans son essai déjà cité.

Le sadisme, ou agression active érotisée, serait ainsi une composante biologique de la virilité ; le masochisme, ou agression passive érotisée, une composante biologique de la féminité. Bien entendu, dans les cas normaux, le sadisme et le masochisme sont maintenus dans d'étroites limites, tempérés dans un sens par l'amour, par l'Eros objectal, dans l'autre, par l'instinct de conservation vital ou Eros narcissique.

Nous verrons plus loin que c'est justement ce fait que la femme confonde souvent la passivité avec le masochisme, qui dresse un obstacle, inconnu à l'homme, sur la voie devant la mener à l'accomplissement de sa pleine sexualité.

IV. — Divers types de femmes.

Dans son essai *De la Sexualité féminine,* Freud fait observer qu'il est trois grands modes, pour la petite fille, de réagir à la découverte de la différence entre les sexes, au complexe de castration féminin. D'où trois grands types d'évolution féminine. « Le premier conduit à se détourner en général de la sexualité. La petite fille, effrayée par la comparaison avec le garçon, devient mécontente de son clitoris, renonce à son activité phallique et du même coup à la sexualité, comme aussi à une bonne part de sa virilité en d'autres domaines. Dans la seconde sorte d'évolution, la femme se cramponne, avec une affirmation d'elle-même pleine de défi, à sa virilité menacée ; l'espoir d'acquérir quand même un jour un pénis se maintient jusqu'en des temps incroyablement tardifs, est élevé jusqu'à devenir un des buts de la vie, et le fantasme d'être malgré tout un homme reste souvent typique de longues périodes vitales. Ce « complexe de virilité » de la femme peut même aller jusqu'au choix homosexuel de l'objet. Seule une troisième évolution, dont les voies connaissent maints détours, aboutit à la sexualité féminine normale, laquelle prit pour objet le père et adopta ainsi la forme proprement féminine du complexe d'Œdipe (1). »

Nous pouvons analytiquement, et même parfois simplement en psychologues, observer autour de nous ces trois grands types féminins de la *renonciatrice,* de la *revendicatrice* ou de l'*acceptatrice.*

(1) *Int. Zeitschr. f. Psa.*, IX, 1931. « *Uber weibliche Sexualität* ». Int. Ztsch. f. Psa., XVII, 1931. Repr. dans le XIIe vol. des Ges. Schriften (*De la sexualité féminine*). Tr. fr. par G. Parcheminey et H. Hoesli, en prép.

Mais il convient d'ajouter qu'ils se rencontrent rarement à l'état pur, et que deux, voire trois sortes de types féminins, peuvent cohabiter dans une même femme ; la même femme peut, par une partie d'elle-même, renoncer, par une autre se cramponner à sa virilité, par une autre encore accepter féminité et maternité. D'où des conflits et le tableau infiniment varié et nuancé de la vie.

On connaît ces femmes qui ont renoncé à l'homme en général et qui s'acheminent d'un pas imperturbé vers l'état de vieille fille. Ce sont souvent ces filles dévouées qui ne quittent pas leurs parents, restent sous leur dépendance et font plus ou moins leur « bonheur ». Une fixation paternelle, mais aussi maternelle au-dessous, les commande. Vient-on à les analyser, on voit que les unes ont vraiment renoncé à toute activité sexuelle réelle, tandis que d'autres, tout en repoussant l'homme obstinément, se sont cramponnées à assez de virilité pour garder une activité sexuelle, du moins masturbatoire, clitoridienne. Il y a là un mélange des deux premiers types isolés par Freud, bien que le premier de beaucoup y prédomine.

Le second type, le proprement viriloïde, de la femme, est le plus curieux à observer ; la bisexualité fondamentale des êtres lui confère un puissant intérêt. Il peut se diviser en plusieurs sous-types que nous allons tenter de passer en revue. Voici d'abord ces sortes de femmes qui sont parties seules, indépendantes et plus ou moins révoltées, à la conquête de la vie : c'est le sous-type de la féministe plus ou moins intégrale. Au sexuel, ces femmes peuvent n'avoir pas renoncé à l'homme, dont elles revendiquent la liberté sexuelle, mais elles peuvent aussi, par haine de lui, rester vierges et se contenter d'une activité masturbatoire fière et isolée. A l'intellectuel, la virilité de ces femmes est proprement déchaînée, et souvent, d'ailleurs, elles peuvent sur ce terrain rivaliser avec l'homme. La prédominance de la revendication virile sur le renoncement au sexuel nous fait ranger ce sous-type dans le second groupe.

Comme Freud le fait observer, le « complexe de virilité » de la femme peut aller jusqu'à l'homosexualité, jusqu'au choix exclusif de la femme par la femme. L'homosexuelle, en effet, en est restée aux positions phalliques de la libido, que son attitude envers la femme reproduise celle de l'homme envers celle-ci, ou du petit mâle que fut en son temps, au temps phallique de la petite fille, l'enfant envers sa mère.

Il est enfin, dans ce groupe des femmes à type viril, des femmes qui acceptent, en apparence les exigences de leur sexe, qui se marient, ont des enfants, et semblent mener une vie sexuelle féminine normale. Mais, vient-on à les analyser, ou même simplement à obtenir leurs sincères confidences, on s'aperçoit que, dans le mariage, elles restent insatisfaites. On est ici confronté par le fait de la frigidité féminine auquel le premier sous-type de ce même groupe, celui de l'amazone qui laisse approcher l'homme, souvent non plus n'échappe pas.

Cependant ces femmes, dans la masturbation ou les caresses externes, clitoridiennes, ont gardé la possibilité du plaisir vénérien, et n'en ressentent que plus vivement leur déception sexuelle dans l'acte sexuel normal. Aussi, bien souvent, se mettent-elles à chercher avec un nouveau partenaire ce que le premier ne leur sut pas donner, mais tout aussi en vain. Elles passent ainsi souvent vainement d'homme en homme. La forme de frigidité qui s'accompagne d'ordinaire de clitoridisme est, en effet, souvent très rebelle aux influences de la vie.

Ces femmes, par ailleurs, sur le plan intellectuel, peuvent appartenir aux genres les plus variés : elles peuvent faire preuve d'une activité cérébrale virile, mais peuvent aussi, de ce point de vue, être inhibées. On voit, en tous cas, sur le plan proprement génital, ces femmes-là participer aux deux derniers types isolés par Freud ; elles sont femmes par le désir, la nature de l'attrait sexuel, mais elles restent phalliquement mâles, et ceci malgré elles, dans la réalisation érotique.

Dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud avait déjà marqué quelle difficulté peut parfois présenter, pour la femme, le fait d'avoir à passer, lors des premiers coïts, à la sexualité proprement vaginale.

Il écrivait : « Le clitoris, quand il est excité lors de l'acte sexuel, auquel finalement la femme se prête, garde son rôle qui consiste à transmettre l'excitation aux parties génitales contiguës, un peu à la façon d'un bois d'allumage qui sert à faire brûler du bois plus dur. Il se passe parfois un certain temps avant que cette transmission ait lieu, pendant lequel la jeune femme n'est pas sensibilisée au plaisir. Une telle insensibilité peut s'établir de façon durable, lorsque la zone du clitoris se refuse à transmettre son

excitation (1). » La frigidité par fixation clitoridienne, non plus simplement transitoire, mais permanente, est alors réalisée.

Cependant, jusque parmi ces femmes à fixation phallique de source mâle, il faut distinguer plusieurs cas. Ces femmes peuvent, en effet, être plus ou moins féminines, et ceci sans doute d'abord constitutionnellement.

L'expérience psychanalytique permet en effet de voir que, parmi les frigides par fixation clitoridienne, les unes « guérissent » un jour tout à coup, sous l'influence de facteurs qu'il serait trop long d'étudier ici, sous l'influence, peut-on dire, en général, d'introduction dans leur reflexe érotique d'un conditionnement nouveau, tandis que d'autres opposent aux efforts de la thérapeutique analytique une résistance obstinée. On a l'impression de se heurter alors à quelque mur biologique, à une bisexualité congénitale plus forte que dans les premiers cas. Ce qui corroborera cette impression est encore ce fait que, dans le premier cas, l'anesthésie vaginale accompagne d'ordinaire une névrose, un tempérament de teinte plutôt hystérique, tandis que, dans le second, elle s'intègre souvent dans le tableau d'une névrose, d'un caractère plutôt obsessionnels.

Or, l'hystérie est, comme on le soupçonne depuis longtemps, une névrose de nature féminine, édifiée sur les mécanismes de passivité, de fuite, féminins, tandis que la névrose obsessionnelle, avec ses mécanismes archaïques réactionnels de cruauté du surmoi, est plutôt une névrose mâle, qui s'édifie sur des mécanismes actifs, sadiques. C'est sans doute parce que, chez les frigides obsédées, la névrose comme la frigidité s'élèvent toutes deux sur un terrain viriloïde que le pronostic en est d'ordinaire moins favorable, et la guérison en tous cas moins rapide que chez les frigides par refoulement hystérique.

Les frigides par refoulement hystérique peuvent se diviser en deux classes : celles chez lesquelles la frigidité est totale, et celles chez lesquelles le clitoris a seul échappé au refoulement de la fonction. Dans les deux cas, le pronostic est favorable, soit par la vie, soit, dans les cas les plus ancrés, par la psychanalyse. Ces femmes en effet, même dans les cas où le tableau clinique proprement géni-

(1) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.* Wien-Leipzig, Franz Deuticke 1905. *Ges. Schriften* vol. V. « *Trois essais sur la théorie de la sexualité* », trad. Reverchon, Paris, N. R. F., 1925 (page 149).

tal ressemble le mieux, de par l'exclusivité du clitoris comme zone érogène, à celui des frigides vraiment viriloïdes, peuvent brusquement un jour recouvrer leur pleine fonction vaginale. On dirait que chez elles la fonction érotique est comparable à ces formations géologiques qui subsistent sous les mers : elle se serait effondrée pour ainsi dire sous les flots du refoulement, et la partie la plus saillante seule en serait restée, telle un îlot, émergée : le phallique clitoris. Mais que des travaux savamment menés assèchent le fond des eaux : la structure géologique submergée reparaît tout entière au jour.

Ces femmes, quelque virile que puisse être par ailleurs leur activité intellectuelle et sociale, sont, génitalement, de vraies femmes du troisième type isolé par Freud. Les unes sont peut-être plus mères qu'amantes ou vice versa, ou toutes deux à la fois, mais la féminité chez elles prédomine.

Cependant leur féminité est, suivant les cas, plus ou moins lente à s'affirmer, ainsi qu'en témoignent tant de frigidités tardives. On dirait que la féminité, même quand la femme se livre, tend encore à fuir devant l'assaut viril, ainsi que le font, en fuyant réellement devant la poursuite du mâle, tant de femelles animales.

V. — L'angoisse vitale et l'angoisse morale.

C'est que, sur le chemin menant à la pleine et adulte génitalité propre à chaque sexe, une sorte d'obstacle de plus se dresse pour la femme que pour l'homme. Et ici je tenterai d'exprimer, d'indiquer plutôt à grands traits, les idées qui me sont venues à observer le comportement sexuel de déjà beaucoup de femmes.

Tout analyste sait, par expérience, l'importance primordiale que prend, dans l'anamnèse de ses analysés, le souvenir inconscient de la « scène primitive » (coït des parents ou d'autres adultes) quand ils ont pu, enfants, l'observer. Tout analyste sait aussi, comme Freud l'a depuis longtemps indiqué, que pour l'enfant une semblable scène est régulièrement interprétée comme une agression de l'homme sur la femme. C'est ce que Freud a appelé la « conception infantile sadique du coït ».

Or, de cette conception sadique du coït, si universelle, des traces indélébiles restent dans l'inconscient des hommes comme des

femmes, ainsi qu'on peut le constater. Et non seulement dans l'inconscient, mais jusque dans le conscient des deux sexes.

Ce n'est pas sans raison profonde que tant de vierges craignent comme la plus redoutable des blessures la première approche du déflorateur, que tant de fillettes, quand elles apprennent intellectuellement, pour la première fois, comment s'opère le rapprochement entre les sexes, sont saisies de terreur.

Certes, la condamnation ambiante de la sexualité, surtout de celle de la femme, la répression morale, éducative, plus intense pour la fille que pour le garçon, joue son rôle dans ces terreurs. Le « défendu » ne saurait être enfreint sans danger, et la jeune fille tremble. Mais à cette angoisse morale une autre angoisse va s'intriquant, c'est ce que j'appellerai l'angoisse vitale, la peur, universelle en général, femelle en particulier, de la blessure, de l'effraction corporelle, de la pénétration dangereuse à l'intérieur du corps.

On sait l'importance des travaux de Mélanie Klein (1) sur le « complexe de l'intérieur du corps ». Elle lui attribue une valeur dès l'emblée morale, œdipienne ; la toute petite fille, dès un an ou deux, ayant observé le coït des adultes, désirerait le pénis, l'enfant du père, tous deux cachés dans la mère, voudrait les arracher à celle-ci, et la mère, en retour, serait redoutée par l'enfant comme aspirant, ogresse fantasmatique, à lui arracher par talion l'intérieur de son corps.

Je crois cette peur des femmes par rapport à l'intérieur de leur corps tout à fait réelle, mais je la crois biologique avant d'être morale ou moralisée.

La mise au service de la moralité de cette peur vitale, qui est certaine, m'apparaît secondaire, plus tardive, alors que la fille subit une sorte d' « angoisse de castration cloacale », réplique du « complexe de castration phallique » du garçon. Lors de la répression œdipienne de la sexualité infantile des enfants de chaque sexe, c'est dans les organes propres à son sexe que la culpabilité œdipienne devrait dans chaque cas être expiée.

*
* *

Mais comment réconcilierons-nous ces données, la peur de l'agression en général, de l'agression sexuelle, cloacale, vaginale en parti-

(1) Mélanie Klein : *Die Psychoanalyse des Kindes* (La psychanalyse de l'enfant). Wien. Int. Psa. Verlag, 1933.

culier, avec le désir, l'instinct non moins certains, des petites filles, puis des femmes, et qui les pousse à rechercher les caresses cloacales, puis vaginales électivement ?

Car il est certain qu'en fin de compte, chez les femmes féminiment évoluées, le vagin est érotisé, que ces femmes aiment à être pénétrées, et savent fort bien que le coït n'est pas — la défloration passée — douleur ni blessure. La réponse à ce problème est sans doute à rechercher dans ces régions obscures de la philosophie biologique dont nous avons traité plus haut (1), et qui ont trait à l'écorce perceptrice et à l'écorce protectrice dont s'enveloppent les êtres vivants.

Il ne faut pas, en effet, que les tissus de la vulve et du vagin féminins fonctionnent, de façon prédominante, à la manière d'une « écorce protectrice » ; cela barre la voie à l'érotisme de la région. Les tissus vulvo-vaginaux, dont le rôle physiologique, érogène, est encore si mal connu, doivent fonctionner à la façon d'une écorce perceptrice, réceptrice aux excitations agréables venues du dehors, — un peu comme la langue aux excitations issues des aliments.

Mais le conditionnement des réflexes érotiques passe par tout le cerveau et toutes les couches, accumulées depuis l'enfance, d'images et de souvenirs inconscients qu'il enregistra. Si dans la conception primitive du coït l'agression prédomina sur l'Eros, la femme aura tendance à se défendre contre la pénétration éventuelle ou accomplie, et le désir concomittant de celle-ci se heurtera à cette défense antagoniste. Et les divers tableaux psychosexuels féminins pourront se présenter, suivant la prédominance quantitative de la peur vitale de l'agression ou du désir érotique de la pénétration.

*
* *

Cependant, qu'est-ce qui conditionne ces relations quantitatives ? Certes, les événements infantiles jouent leur rôle, et c'est ce rôle qui peut être le mieux réduit par la psychanalyse. Mais, en deça, d'autres facteurs entrent en jeu dans la constitution de la sexualité de chaque femme.

On connaît les expériences magistrales de Goldschmidt sur les papillons, auxquelles nous avons déjà plus haut fait allusion. Or, quelque chose d'analogue se produit certainement dans l'embryo-

(1) Leçon V.

logie humaine, et mainte femme a, dans son enfance, dû subir plus ou moins tôt un « point de virage » vers la virilité.

Plus ce point fut précoce, plus il marque la femme dans le sens viril. Mais le *viril,* qui est l'*actif* du point de vue psychologique, est, dans notre espèce, du point de vue copulatif, le *pénétrant,* de même que la *femelle* est, des mêmes points de vue, le *passif* ou le *pénétré.* Les femmes à complexe de virilité biologique fort ont ainsi tendance à projeter au dehors, centrifugement, et agression et érotisme, et ceci dans leur comportement érotique se marque par l'accentuation de leur érotisme phallique, clitoridien.

La femme, au contraire, ayant, embryologiquement, puis infantilement, évolué dans le sens féminin, aura un érotisme cloacal suffisant à lier l'élément agressif inclus, et le reste débordant de cet érotisme servira à sa satisfaction dans le coït.

Il y a, entre ces divergentes attitudes un jeu de forces, d'énergies, que l'on pourra peut-être un jour exprimer en termes de quantité (1).

*
* *

Si, pour finir, nous jetons un coup d'œil sur l'évolution comparée des deux sexes, des différences éclatantes nous apparaîtront. Le garçon, lui, quand il se débat contre le complexe de castration infantile, le fait dans le sens de son narcissisme, de tout son instinct d'agression vital, il garde ceux-ci pour alliés sur tout le chemin menant à sa pleine génitalité quand il entre en lutte, ce qu'il doit virilement faire, avec les obstacles, qui ne sont certes pas

(1) On connaît l'opinion de Goldschmidt sur l'homosexualité. Il écrit à cet égard (loc. cit. p. 432) : « Sur ce sujet si discuté, le biologiste ne peut s'exprimer qu'avec la plus grande prudence. Je dois avouer que je fus autrefois (en 1916) moins prudent et me crus, sur la foi d'une étude très étendue des auteurs, autorisé à considérer l'homosexualité, bien entendu rien que celle qui serait à coup sûr congénitale, comme une intersexualité débutante. Je ne puis plus soutenir cette opinion. Tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents me rend difficile de trouver à ranger l'homosexualité des deux sexes dans la série intersexuelle ».

Je semble ainsi être plus goldschmidienne que Goldschmidt quand j'en appelle à son œuvre pour éclairer le complexe de virilité de la femme. Cependant je ne crois pas être ici en contradiction avec Goldschmidt. Le biologiste a été en effet et à juste titre troublé par ce fait que le choix de l'objet est si souvent tout à fait indépendant du sexe du sujet, ce qui implique une origine toute psychogène aux choix *objectaux.* Mais je ne traite pas ici des choix objectaux, je traite des positions et des orientations *subjectales* de la libido, actives ou passives, centrifuges ou centripètes, ce qui est tout autre chose et doit rentrer dans le fait biologique de l'intersexualité. Dans la mesure où cette orientation *subjectale* joue dans une homosexualité, celle-ci est à mon avis teintée d'intersexualité.

négligeables ! de la civilisation, de la morale, voire contre son désir libidinal, nourri lui aussi de bisexualité, d'être passif envers le père.

Autrement dit, à l'accomplissement de sa pleine sexualité, l'homme en tant qu'homme rencontre primordialement *une* sorte d'obstacles, ceux élevés par l'angoisse morale émanée du père, puis de son propre surmoi, héritier de celui-ci, cependant que la femme en tant que femme en rencontre primordialement *deux* sortes : ceux élevés par cette même *angoisse morale,* plus ceux, élevés par l'*angoisse vitale,* que ressent, devant les exigences de la sexualité féminine, le moi biologique.

Toute la sexualité de la femme, à l'inverse de celle de l'homme, qu'il projette éjaculativement au dehors, se joue en effet à l'intérieur de son propre corps. Et il est de fait plus dangereux, sexuellement, d'être une femme qu'un homme. La douleur, la blessure et le sang guettent la femme à tous les tournants de la sexualité. Sans parler de la découverte infantile, traumatisante, de la différence entre les sexes, et de la blessure, psychiquement ressentie et rapportée à la vulve, de la castration phallique biologique de la femme, l'établissement des menstrues est sang et douleur. Et, de mois en mois, se renouvellent ce sang et ces douleurs. L'initiation à la fonction copulatrice ne va pas non plus en général pour la femme sans blessure : sous les premiers coups du pénis, son sang à nouveau va couler.

Enfin, la souffrance assignée comme accompagnement tout le long de la vie aux fonctions sexuelles féminines culminera dans les douleurs éminentes de l'accouchement. La femme est ainsi vraiment l' « éternelle blessée » dont parle Michelet (1), et de cette blessure elle peut même mourir, ainsi qu'en témoigne le champ de bataille de la vie, jonché de tant de cadavres de femmes tuées par les fonctions de la maternité. Il y a là quelque équivalent féminin du service guerrier viril.

Quoi d'étonnant s'il a fallu à l'Eros l'exploit masochique multiforme de lier, au service de la vie de l'espèce, tant de douleurs ?

Mais, parmi toutes les fonctions sexuelles de la femme, si chargées de souffrance et, par suite, bien souvent de masochisme, il en est une qui cependant se détache en clair, c'est celle du rapproche-

(1) Michelet : *L'Amour,* Paris, éd. Calmann-Lévy, 1910, livre 1er, chap. II, p. 57.

ment entre les sexes qui, la défloration accomplie et l'accoutumance acquise, devrait n'être plus, à l'instar de ce qui a lieu chez l'homme, que chargée de volupté. C'est ici qu'un échec dans la différenciation (pour parler un langage pavlovien) (1) se manifeste dans bien des cas ; la femme confondant dans l'inconscient agression sexuelle avec agression tout court voit se créer en elle une écorce protectrice défavorable aux excitations érogènes de ses tissus internes. Dans les cas favorables, la discrimination s'est au contraire bien accomplie ; la femme, et ceci sans que des images trop menaçantes issues de son inconscient viennent la troubler, a compris que, dans le coït, ce n'est plus la douleur que la pénétration de sa chair va provoquer, mais le plaisir.

Il ne doit subsister alors, dans la volupté vaginale adulte, que des doses pour ainsi dire homéopathiques de masochisme, émanées des temps de l'enfance et de la conception primitive sadique du coït, sorte d'assaisonnement au plaisir féminin. L'adaptation biopsychique de la femme à sa fonction érotique constitue alors un acte pleinement réussi d'adaptation au réel.

8e Leçon. — De la destinée des Instincts dans la civilisation.

I. — La morale sexuelle « culturelle » et la nervosité moderne.

II. — Les victimes, les réactionnaires, les révolutionnaires et les opportunistes.

III. — Rapports des instincts sexuels aux instincts agressifs.

I. — La morale sexuelle « culturelle » et la nervosité moderne.

J'emprunte le titre du premier chapitre de cette leçon à l'essai que Freud consacra à ce thème déjà en 1908 (2). Parlant d'un

(1) Cette conception m'a été suggérée par une communication verbale de M. Roland Dalbiez, relative aux idées exprimées dans la thèse de philosophie qu'il prépare et où il établit des parallèles entre l'œuvre de Freud et celle de Pavlov.

(2) *Die « kulturelle » Sexualmoral und die moderne Nervosität* (La morale sexuelle « culturelle » et la nervosité moderne). Ce travail parut d'abord dans la revue « *Mutterschutz* » (La protection des mères), IVe année 1908, puis dans la seconde série des *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (Recueil de petits essais sur les névroses). Fr. Deuticke, 1908. Repr. dans le Ve vol. des *Ges. Schriften*.

ouvrage de von Ehrenfels sur l'éthique sexuelle (1), Freud commence par résumer les conclusions de cet auteur relatives aux dommages dus à la morale sexuelle culturelle, dont l'hypocrisie sexuelle et la *double morale,* l'une à l'usage de l'homme et l'autre à l'usage de la femme, ne sont pas les seuls maux. Puis il fait observer que von Ehrenfels a oublié l'un des maux les plus fréquents que le médecin psychanalyste est obligé d'assigner à la morale sexuelle culturelle : la nervosité grandissante dont sont atteints les civilisés.

D'autres auteurs, poursuit Freud, ont attribué cette nervosité à la complication croissante de la vie moderne. Et il cite des passages d'Erb, de Binswanger, de Krafft-Ebing. On pourrait y joindre aujourd'hui des passages d'auteurs plus modernes. Pour tous ceux-ci, la trépidation de la vie d'affaires, le télégraphe, le téléphone, les moyens de transport de plus en plus rapides, l'absence de loisir, la carence en sommeil, seraient seuls responsables de la nervosité de nos contemporains, de nos contemporaines.

Freud ne nie pas que toutes ces causes à la fois n'agissent sur nos nerfs. La fatigue est un phénomène qui existe. Mais l'erreur de ces auteurs consiste à négliger justement le facteur le plus important, le plus spécifiquement générateur de la nervosité moderne.

Le psychanalyste, poursuit-il, peut s'en rendre compte : les névrosés qui hantent son cabinet sont tous tant qu'ils sont des gens dont la sexualité est troublée. Dans les *névroses* que Freud qualifie *d'actuelles,* le dommage à la fonction sexuelle apparaît comme facteur étiologique direct du trouble constaté. On sait que Freud appelle actuelle la *névrose d'angoisse* et la *neurasthénie,* qu'il reconnaît, et qu'il rapporte chacune à des troubles différents de la fonction sexuelle : la première à l'excitation fruste trop longtemps poursuivie sans aboutir, ou bien au coït interrompu que certains ne supportent pas bien ; la seconde, à la masturbation excessive, à des pollutions exagérées. Ces divers « mésusages » de la fonction sexuelle modifient défavorablement, sans doute, *le chimisme* de l'organisme. Vient-on à obtenir du malade un changement dans son régime sexuel, sa névrose actuelle guérit, témoignant par là du lien entre effet et cause.

(1) Dans *Grenzfragen des Nerven und Seelenlebens,* édité par L. Lœwenfeld, LVI, Wiesbaden, 1907.

Le groupe des *psychonévrosés* est tout aussi démonstratif du rapport des troubles nerveux à la sexualité. Mais ici, c'est par des causes *psychogènes* que l'analyste se trouve confronté. Remontant le plus souvent jusqu'à l'enfance du malade, il y découvre des troubles, des traumatismes éprouvés dans l'évolution de la sexualité. Vient-on à rendre conscient au malade, par un long travail, ce qui était refoulé, inconscient, et dont le sexuel forme toujours le centre, il guérit en même temps qu'il comprend.

Des éléments de névrose *actuelle* et des éléments de *psychonévrose* s'intriquent d'ailleurs chez la plupart des névrosés, et il est très rare, voire impossible, de les trouver isolés. Cependant, la psychanalyse apporte, à qui sait s'en servir, un témoignage irréfutable de l'étiologie sexuelle générale de la nervosité moderne.

Parvenu à ce point de son essai, Freud trace un tableau de la vie sexuelle dans nos civilisations, si large, si précis et si puissant à la fois que je ne veux pas me contenter de le résumer, mais que je le traduirai ici *in extenso* :

« Notre civilisation, écrit-il, est tout entière édifiée sur la répression des instincts. Chaque individu a dû renoncer à une partie de ses possessions, de l'intégrité de sa puissance, des tendances agressives et vindicatives de sa personnalité ; c'est avec ces apports que s'est constitué le patrimoine commun, en biens matériels et en biens spirituels, de la civilisation. Outre la nécessité, la nécessité vitale, ce sont sans doute les sentiments familiaux dérivés de l'érotisme qui ont incité les individus à ces renoncements. Le renoncement, au cours de l'évolution de la civilisation, a été progressif ; ses progrès furent sanctionnés par les religions ; la part de satisfaction instinctuelle à laquelle on renonçait était offerte en sacrifice à la divinité ; on proclamait *sacré* le bien commun ainsi acquis. Celui qui, en vertu d'une constitution inflexible, ne peut suivre ce mouvement de répression instinctuelle s'oppose à la société en tant que « *criminel* », hors la loi (outlaw), à moins que sa position sociale ou ses facultés éminentes ne lui permettent de s'affirmer au sein de cette même société, à titre de grand homme ou de « héros ».

» L'instinct sexuel — ou plus justement les instincts sexuels, car l'investigation psychanalytique enseigne que l'instinct sexuel est constitué d'un grand nombre de composantes — est sans doute, chez l'homme, plus fort que chez la plupart des animaux supérieurs et en tout cas plus constant, ayant surmonté la périodicité à laquelle,

chez les animaux, il se montre soumis. Il met à la disposition du travail culturel des quantités dynamiques extraordinairement grandes, et ceci en vertu de cette particularité, qu'il présente au plus haut degré, de pouvoir changer d'objectif sans perdre notablement de son intensité. On appelle cette faculté d'abandonner un objectif originairement sexuel pour un autre, lequel n'est plus sexuel, mais lui est psychiquement apparenté, la faculté de *sublimation*. A l'encontre de cette aptitude au « déplacement » dans laquelle réside sa valeur culturelle, l'instinct sexuel peut présenter des fixations particulièrement tenaces, par lesquelles il devient inutilisable et éventuellement dégénère jusqu'à ce qu'on appelle anomalies. La force originelle de l'instinct sexuel est sans doute diversement grande, selon les individus : la part apte à la sublimation qu'il renferme dans chaque cas est certainement variable. Nous nous représentons les choses ainsi : en premier lieu, est déterminée, par l'organisation congénitale, la grandeur de la part d'instinct sexuel qui, chez l'individu, est sublimable et utilisable culturellement ; ensuite, les influences de la vie et celle, en particulier exercée par l'intelligence sur l'appareil psychique, réussissent à en drainer une plus grande part vers la sublimation. Mais poursuivre ce processus de déplacement à l'infini n'est certes pas possible, pas plus qu'il ne l'est de transformer toute la chaleur, dans nos machines, en travail mécanique. Un certain degré de satisfaction sexuelle directe semble pour la très grande majorité des individus indispensable ; est-il frustré de cette ration, individuellement variable, l'instinct s'en venge en provoquant chez l'individu des phénomènes que, en vertu de leur nocivité fonctionnelle et de leur caractère subjectif de déplaisir, nous devons porter au compte de la maladie.

» Des perspectives plus larges s'ouvrent à nous si nous considérons ce fait que l'instinct sexuel de l'homme n'est originairement pas encore orienté vers l'objectif de la reproduction de l'espèce, mais a pour but des modes déterminés d'acquérir du plaisir (voir à ce sujet mes *Trois essais sur la théorie de la sexualité*). Il se manifeste de cette façon dans l'enfance de l'être humain un temps auquel il arrive à obtenir du plaisir, non seulement au niveau des organes génitaux, mais encore d'autres parties du corps (zones érogènes), et peut en conséquence se détourner d'autres objets que de ces objets commodes et à sa portée. Nous appelons ce stade celui de l'*autoérotisme,* et nous assignons à l'éducation le devoir de lui tracer des

limites, l'attardement à ce stade rendant ultérieurement l'instinct sexuel immaîtrisable et inutilisable (aux fins de la civilisation bien entendu). — (Il convient de rectifier ici que les choix de l'objet dans l'enfance ont été depuis reconnus, par Freud lui-même, comme pouvont avoir lieu, dans l'enfance, bien plus précocement qu'il ne le pensait d'abord, ce qui n'enlève d'ailleurs rien ici à son argumentation.) — « Le développement de l'instinct sexuel va ainsi de l'autoérotisme à l'amour objectal et de l'autonomie des zones érogènes à leur soumission à la primauté des organes génitaux qui sont eux-mêmes au service de la reproduction de l'espèce. Au cours de cette évolution, une partie de l'excitation sexuelle fournie par le propre corps du sujet se voit inhibée en tant qu'inutilisable à la fonction de reproduction, et elle est, dans les cas favorables, sublimée. Les forces employées aux travaux de la civilisation se trouvent ainsi être en grande partie acquises grâce à la répression des composantes dites *perverses* de l'excitation sexuelle.

» Si nous nous en référons à cette évolution de l'instinct sexuel, nous pourrons y distinguer trois stades par rapport à l'évolution culturelle : un premier où l'activité de l'instinct sexuel est libre, même en deça des objectifs de la reproduction de l'espèce ; un second auquel tout ce qu'implique l'instinct sexuel est réprimé, hormis ce qui y sert à la reproduction ; un troisième, où le seul objectif sexuel toléré est la reproduction « légitime ». C'est ce troisième stade auquel correspond notre morale sexuelle « culturelle » actuelle. »

Tel est le tableau que Freud trace de la morale sexuelle que prêchent nos civilisations occidentales. Je dis *prêchent* et non *observent,* car il suffit de jeter un coup d'œil autour de soi pour voir combien les civilisés s'écartent, dans la pratique, de ce haut idéal. Mais reprenons à cet égard l'essai de Freud, écrit, rappelons-le, en 1908, avant même que les mœurs aient acquis ce que d'aucuns appellent la licence « d'après-guerre ».

Freud étudie d'abord les exigences que la norme culturelle — je dirai même génétique ici, car une part du refoulement exigé à ce niveau semble de finalité non seulement morale, mais biologique, — que la norme culturelle impose à l'individu au second stade, celui où l'individu doit avoir soumis toutes les composantes primitives partielles et *perverses* de sa sexualité à la primauté de la zone génitale en vue de la reproduction. Bien des individus, constate-t-il, ne

s'y peuvent plier, sans doute en vertu de prédispositions constitutionnelles, mais aussi de traumatismes subis dans l'enfance et ayant amené, par fixation, des arrêts dans l'évolution. Les individus à sexualité imbridée mais normale mis à part, il en est beaucoup d'autres qui sont restés des *pervers,* avec primauté de l'une ou de l'autre des pulsions sexuelles perverses ; il en est encore peut-être davantage qui sont *homosexuels.* L'homosexualité peut être, pour celui qui en est affecté, plus ou moins bien tolérée, elle est suivant les cas plus ou moins conforme au moi ; toujours est-il que pour certains elle est la seule forme de satisfaction sexuelle instinctuellement possible. Parmi les pervers, mais surtout parmi les homosexuels, on rencontre bien certains esprits qui font honneur à la civilisation, laquelle de ce fait les tolère, mais en général l'hostilité ambiante de la culture à leur mode sexuel leur impose les plus pénibles épreuves, les plus dures restrictions, que Freud va nous retracer et qui montrent déjà à ce stade quelles souffrances la civilisation peut engendrer pour l'individu. Ou bien, dit-il, ces anormaux ont un instinct sexuel fort, ou un instinct sexuel faible. Est-il faible, ils peuvent parvenir, sous la pression du milieu, à l'étouffer. Mais dans ce cas nous aurons ces inhibés dont les forces ayant été épuisées dans ce combat et cette victoire internes n'en ont plus de reste pour les œuvres de la civilisation. Le pervers ou l'homosexuel est-il au contraire doué d'un instinct fort, deux issues lui sont ouvertes : ou bien il s'affirmera, se dressera, révolté, contre son milieu et supportera bravement les conséquences, en souffrances et condamnations infligées par le milieu ambiant, que son mode sexuel à part lui attirera, ou bien, cédant à la pression du dehors, son instinct se laissera refouler. Mais ce refoulement, dans le cas d'un instinct fort, n'aura pas le destin de celui d'un instinct faible : il ne réussira pas, et le *pervers* refoulé deviendra un *névrosé* chez lequel la sexualité perverse ressurgira en *symptômes* aussi douloureux pour lui que pour son entourage, symptômes qui par ailleurs absorbant son énergie instinctuelle épuisée dans le conflit, l'empêcheront de se livrer aux travaux que réclame de ses coparticipants la civilisation. Dans ce cas, la civilisation aura bien obtenu la suppression apparente de la pulsion perverse qu'elle condamnait, mais le symptôme en lequel celle-ci s'est muée ne sert plus à ses œuvres. « L'expérience nous apprend, écrit à ce point Freud, qu'il existe, pour la plupart des humains, une limite au delà de laquelle leur

constitution ne peut plus suivre les exigences de la civilisation. Tous ceux qui veulent être plus nobles que leur constitution ne le leur permet deviennent la proie de la névrose ; ils se seraient mieux portés s'il leur était resté possible d'être plus mauvais. » Et, à l'appui de cette proposition, Freud cite le cas assez fréquent de ces familles où le frère est un pervers sexuel, mais la sœur — l'instinct sexuel féminin étant moins résistant — se trouve, comme en miroir, névrosée.

Freud conclut ainsi sa discussion des exigences propres au second stade culturel : « C'est une évidente injustice sociale que la norme culturelle exige de tous la même conduite sexuelle, conduite à laquelle les uns, de par leur organisation, se plient sans peine, tandis que les autres, pour l'adopter, seraient contraints aux plus lourds sacrifices psychiques. Mais c'est là une injustice qui, le plus souvent, est réduite à néant par la simple désobéissance aux prescriptions morales. »

Cependant, en venons-nous à l'étude du troisième stade culturel, celui où, la primauté génitale une fois atteinte, la société prétend, restreignant encore le domaine permis à la sexualité, en limiter l'exercice au mariage légitime, nous voyons, bien entendu, augmenter encore le nombre des forts qui se révoltent contre l'exigence culturelle comme des faibles qui en sont les victimes.

Trois questions se posent ici :

1° Quelle tâche cette dernière exigence culturelle impose-t-elle à l'individu ?

2° La satisfaction sexuelle en mariage légitime constitue-t-elle un dédommagement adéquat aux sacrifices exigés ?

3° Les dommages éventuels sont-ils contrebalancés par les avantages culturels ?

La première des questions posées est celle même, souvent agitée déjà, de la nocivité ou de l'inocuité de la continence. Ce que le troisième stade culturel prétend en effet exiger de l'individu, c'est l'abstention de tout commerce sexuel extra-conjugal, et ceci qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre sexe. (Il est vrai que le mâle, aux instincts plus forts, sait, en cette matière, très bien désobéir, mais Freud traite d'abord ici de la loi morale théorique, sans égard à ses violations pratiques, et, de fait, la société n'estime et ne reconnaît officiellement que le mariage légitime.)

Donc, ce que la morale culturelle idéale exige des humains, c'est

la chasteté poursuivie jusqu'au mariage, et, pour ceux qui ne se marient pas, jusqu'à la mort.

Mais qu'ont prétendu à ce sujet les auteurs ? Les moralistes ont naturellement soutenu que la continence n'est pas nocive, davantage, qu'elle n'est pas si difficile que cela à observer, et beaucoup de médecins, sans doute eux-mêmes moralistes sans le savoir, et de plus impressionnés par d'autres considérations hygiéniques, se sont rangés à leur avis. Cependant, réplique Freud, on est en droit de penser que la maîtrise d'un instinct aussi puissant que le sexuel par tout autre moyen que la satisfaction — on se souviendra ici des moines de Rabelais — doit être une tâche qui peut mobiliser toutes les forces humaines.

Et comme la faculté de sublimation n'est pas dévolue à un large degré à tous les hommes, et que, dans la jeunesse, même aux plus doués de cette faculté, la sublimation ne réussit souvent que très partiellement à dériver vers des buts non sexuels les forces de l'instinct, il n'est pas surprenant que tant de civilisés soient la proie des névroses, maladies spécifiques de la fonction sexuelle entravée, ou souffrent de l'une ou de l'autre façon de leur sexualité maltraitée. L'expérience médicale et psychanalytique montre d'ailleurs que la majorité des individus ne possèdent pas une constitution leur permettant de supporter sans dommages une continence trop prolongée.

Et plus un individu a subi d'arrêts, de fixations au cours de l'évolution de sa libido, moins il supporte la continence. Celle-ci le jettera à corps perdu, pour ainsi dire, dans la névrose. Davantage, chez ceux qui eussent été normaux en condition de satisfaction sexuelle, la continence, créant une stase libidinale, tel un barrage sur un fleuve, un reflux de la libido vers les positions perverses en leur temps abandonnées pourra s'ensuivre, qui, ne pouvant à son tour se satisfaire, engendrera la névrose. On peut dire, se résumant au jour de la clinique psychanalytique, que la progression des névroses dans une civilisation est en proportion directe des renforcements de sa morale sexuelle.

Mais venons-en à la seconde de nos questions : les rapports conjugaux en mariage légitime sont-ils un dédommagement adéquat aux renoncements demandés avant mariage ? N'oublions pas, avant de répondre directement à cette question, que notre morale sexuelle culturelle (il vaudrait mieux dire ici les conditions économiques de-

notre civilisation) impose aux époux de nouvelles restrictions sexuelles. Les ménages en général ne peuvent s'offrir un nombre illimité d'enfants. Ce qui fait qu'après peu d'années — les périodes où il faut ménager sa femme pour diverses raisons déjà mises à part — les rapports conjugaux se trouvent troublés par la nécessité des pratiques anticonceptionnelles, que tout le monde ne supporte pas au même degré. La peur chronique des conceptions a troublé le bonheur originel de bien des ménages. (On peut ajouter ici ce que j'entendais exposer par Karen Horney, dans sa communication au Congrès International de Psychanalyse, à Innsbruck, en 1927 (1), relativement à l'*œdipialisation*, si j'ose dire, des relations conjugales : sur le partenaire avec lequel le devoir devient de vivre et de cohabiter, se transfèrent souvent, pour l'inconscient, les interdictions infantiles de l'inceste : assimilé aux parents interdits, il éveille alors de moins en moins, dans son conjoint, l'appétit sexuel.) En tous cas, sous l'influence de plusieurs facteurs à la fois, dont une partie sera étudiée plus loin, la vie conjugale, au bout d'un certain nombre d'années, le plus souvent pâlit, se décolore ; les rapports sexuels s'espacent, se font de plus en plus insatisfaisants et rares, et voilà les deux conjoints revenus à l'état d'avant-mariage, à la continence, à la nécessité de maîtriser le plus immaîtrisable des instincts, s'ils veulent se plier à la loi morale.

Les réactions respectives des conjoints à cette exigence sont connues. L'homme se sert alors d'ordinaire de la part de liberté sexuelle que la morale sociale la plus stricte lui tolère : il recourt à l'adultère. La boutade célèbre d'Alphonse Karr, je crois, me revient ici à l'esprit ; je la cite de mémoire : « L'adultère est le plus ferme soutien du mariage, car, en rendant cette institution supportable, il en assure la continuité. » La morale sexuelle « double », dont il a été question plus haut, est ici tout indulgente à l'homme, et cette indulgence quasi universelle est le plus éclatant aveu, de la part de la société, qu'elle tient elle-même ses prescriptions morales idéales pour inobservables. La femme, par contre, réagit de façon moins simplement constante à la déception conjugale. Quand elle a perdu, ou n'a pas eu, le bonheur d'amour, la maternité souvent ne lui suffit pas. Le nourrisson peut être pour la mère un substitut pleinement satisfaisant de l'objet d'amour : l'enfant grandissant ne l'est

(1) *Die monogame Forderung* (L'obligation de la monogamie).

d'ordinaire plus. Et comme, par ailleurs, la femme a, pour diverses raisons que nous étudierons plus loin, moins de facultés de sublimation que l'homme, qu'elle est plus enfoncée tout entière dans l'instinct, il ne lui reste souvent alors le choix (la piété se perdant de plus en plus) qu'entre l'adultère et la névrose. Le mariage, comme le fait ici observer Freud, a depuis longtemps cessé d'être la panacée que recommandaient autrefois les médecins contre la nervosité féminine ; pour « supporter » le mariage, il faut qu'une jeune fille soit au contraire remarquablement saine. Le remède à la nervosité, de nos temps, est bien plus souvent l'adultère que le mariage : ce n'est pas un précepte, c'est une constatation. Mais, étant donné les conditions de moralité dans lesquelles bien des jeunes filles sont encore élevées, toutes les femmes mal mariées n'y sauraient recourir ! Le conflit entre les tentations émanées de l'instinct et les exigences répressives de la morale engendre alors la névrose, qui devient à sa façon protectrice de la vertu, mais bourreau en même temps du foyer. Et Freud de conclure qu'à la seconde question, si le mariage dédommage en général des renoncements qui l'ont précédé, il ne saurait être répondu dans l'ensemble par l'affirmative.

Cependant, pourrait-on objecter, si le mariage fait, hélas, nous en convenons, bien souvent le malheur des conjoints, qu'importe, si la société, la civilisation gagne à son strict maintien ?

Ici Freud se déclare incapable de peser dans une juste balance les avantages et les inconvénients. Mais, reprenant le thème de la continence, il va, à la lumière psychanalytique, mieux encore l'éclairer.

Le retard apporté par la civilisation à l'évolution et à l'exercice réel de la sexualité est certes condition de la culture, ainsi que Freud l'a exposé en maints de ses écrits, puisque c'est lui qui favorise les sublimations de l'instinct par le détournement de celui-ci de ses objectifs sexuels directs. De plus, des considérations économiques s'opposent, dans nos pays où une profession, un métier sont si longs à acquérir, à ce qu'un jeune homme, trop tôt, prenne charge de compagne et se crée un foyer. Cependant, on a beau dire que la lutte contre la sexualité trempe le caractère, ce qui peut être vrai de certains, pour d'autres, quand elle est entreprise, elle ne sait que le briser, et ceci justement en un temps où le jeune homme aurait besoin de toutes ses énergies pour s'affirmer dans la vie sociale et y conquérir sa place. Le renoncement à la vie sexuelle réelle, observe

Freud, n'est pas condition favorisante, en général, de l'énergie virile ni de l'originalité de la personnalité (bien qu'on puisse à son acquis citer les cas de Léonard de Vinci et, dit-on, d'Emmanuel Kant).

La difficulté de diriger l'instinct sexuel à son gré se manifeste encore d'autre manière que par l'affirmation parfois de cet instinct en dépit de toutes les contraintes. L'idéal moral auquel il est visé est de maintenir cet instinct réprimé, le temps voulu, puis de le libérer, de le lâcher quand est enfin conclu le mariage. Mais voici que les extrêmes résultats sont plus faciles à obtenir, quand il est question d'instinct, que les apprivoisements. (Il est plus facile de tuer une bête féroce que de l'apprivoiser !) La répression a parfois réussi au point que la sexualité ne s'en peut plus relever. La continence prénuptiale totale n'est ainsi pas toujours la meilleure préparation au mariage, ainsi que les femmes semblent d'ailleurs s'en douter, elles qui préfèrent d'ordinaire choisir pour mari un jeune homme ayant quelque expérience sexuelle qu'un puceau. Mais, direz-vous en souriant, de nos jours, en particulier à Paris, la virginité des jeunes hommes est l'exception ; tel n'est pas le principal mal à combattre ! Il est cependant un terrain sur lequel nous suivrons plus docilement la pensée de Freud : c'est quand il traite de la continence prénuptiale de la femme. L'éducation veille, de nos jours encore, — bien que moins sévèrement, dans beaucoup de classes sociales, que lorsque Freud, voici vingt-cinq ans, écrivait son essai, — à la pureté de la jeune fille. Elle y veille encore tout particulièrement dans les classes de la bourgeoisie traditionnelle française, en province et même à Paris, contrairement à la légèreté que beaucoup d'étrangers attribuent à la « Française » en général. Or, la tâche de veiller à cette pureté de la jeune fille ne doit pas être aisée, si l'on en juge par la rigueur des moyens y employés. Non seulement les pères, les mères, édictent la défense sacrée de tout commerce sexuel avant mariage, mais les jeunes filles étaient, et sont même encore parfois, maintenues dans un état d'ignorance sexuelle officielle plus ou moins accentuée que leur curiosité clandestine, d'ailleurs, sait fort bien bafouer. Et même quand les parents, de ce point de vue, se targuent d'être « larges d'idées » et permettent, par exemple, certaines lectures, ils poursuivent cependant, dans nos classes bourgeoises, ils voient d'un œil fort malveillant tout « flirt » de leur fille qui serait un peu trop poussé et ne semblerait pas pouvoir aboutir au mariage. Et ce faisant, ils ont l'impres-

sion de n'accomplir que leur plus strict devoir. Alors, tandis que, dans ces mêmes classes bourgeoises, le jeune homme, par exemple à l'Université, peut se livrer à ses passions, la jeune fille, du moins tant qu'elle demeure à la maison, reste surveillée, et ne peut échapper à ce qu'elle ressent plus ou moins, suivant le plus ou le moins de force de son instinct, comme l'oppression familiale, qu'en trompant la surveillance de ses parents. C'est d'ailleurs cette crainte pour la pureté des filles qui s'est si longtemps opposée aux études universitaires des femmes, lesquelles, par beaucoup encore, sont déplorées, comme propres à compromettre la pureté des vierges de par la liberté des camaraderies d'école et l'avenir des foyers en encourageant chez la femme d'autres intérêts que ceux de la couture, de la cuisine et du berceau.

Mais revenons-en à l'essai de Freud, dont nous nous sommes tant soit peu écartés dans la page précédente pour y ajouter quelques points de vue plus actuels.

Les dommages apportés par la morale sexuelle culturelle à la sexualité de la femme sont plus fréquents et plus grands que ceux apportés à celle de l'homme. Non seulement, comme nous l'avons vu dans notre leçon précédente, la femme a un obstacle biologique à surmonter qui n'existe pas pour l'homme, et qui est l'angoisse *vitale* qu'inspire souvent à l'être bisexuel qu'elle est la souffrance apparentée aux fonctions sexuelles femelles, mais, comme Freud le montre ici, le refoulement *moral* ne réussit chez la femme souvent que trop bien. Du point de vue psychique, quand l'amour légitime est soudain permis aux jeunes filles par leurs parents, alors souvent leurs sentiments ne sont plus libres, mais restent entravés dans les liens parentaux. Du point de vue physique, elles n'apportent alors souvent à leur époux que déception, restant froides dans les étreintes les plus ardentes, et un mariage où la femme reste durablement frigide est voué à la décoloration non seulement passionnelle mais affective, et conduit le plus souvent au détachement de l'époux. Freud suppose que la frigidité de la femme (sans doute en vertu de facteurs biologiques) doit pouvoir se rencontrer même chez les primitifs (ce que Roheim par exemple, conteste pour les Australiens centraux, mais, d'après moi, le procès reste à juger). Quoi qu'il en soit, le refoulement moral de la culture, se surajoutant aux obstacles biologiques, la frigidité de la femme, c'est-à-dire son insensibilité aux actes sexuels normaux, semble un produit électif

de nos civilisations. L'amour maternel des femmes frigides est, de plus, moins intensif d'ordinaire que celui des femmes ayant conçu dans la volupté ; l'enfant pour ces femmes est un dédommagement moins grand que pour d'autres de leur carence en bonheur conjugal, à moins qu'elles ne surcompensent, par une tendresse exagérée, et qui sonne alors faux, les mécontentements conjugal et maternel. Les rapports au mari une fois gâtés, il ne reste souvent plus à ces femmes, comme nous l'avons vu plus haut, que le choix entre l'infidélité compensatrice ou la névrose protectrice de la vertu. La chasteté préconjugale, dans ces cas, n'a pas atteint les objectifs de préparation au mariage ; la vertu, une fois de plus en ce monde, n'a pas été récompensée.

Mais l'étouffement précoce de la sexualité de la femme a d'autres inconvénients encore. La forme que revêt la sexualité d'un être donné est bien souvent typique, exemplaire, de tout le reste de sa personnalité. L'homme aux instincts sexuels énergiques sera volontiers un conquérant aussi au domaine social. Le timide, le réservé de ce point de vue le sera souvent aussi en d'autres domaines. Et l'on peut constater la justesse de cette corrélation entre le comportement sexuel et le social tout particulièrement chez la femme. La façon dont les éducateurs procèdent par rapport à l'investigation sexuelle de la petite et de la jeune fille est connue : elle n'a pas le droit intellectuel de s'y consacrer. Alors, ou elle s'y livre en cachette et sous l'influence de sentiments de culpabilité, ou elle y renonce tout simplement en fille obéissante. Mais l'interdiction de penser, de réfléchir à ces choses qui cependant intéressent les filles si puissamment, déborde au delà de ces sujets interdits, et il en résulte bien souvent pour la femme une interdiction générale de penser et de réfléchir. Et Freud exprime ici l'opinion que la faiblesse intellectuelle si souvent reprochée à la femme ne serait pas l'expression, comme on l'a dit si souvent, d'une nécessité physiologique, mais bien plus généralement le résultat de l'écrasement précoce et poursuivi de l'intérêt pour les choses sexuelles, entraînant après soi l'étouffement de l'intérêt pour les sujets intellectuels.

Quand on parle, continue Freud, de chasteté, on ne distingue d'ailleurs pas assez entre abstinence réelle de toute activité sexuelle et simple abstention du commerce normal avec l'autre sexe. Bien des gens, hommes ou femmes, ne peuvent en effet mener une vie « chaste » qu'en se livrant, dans l'ombre, à la masturbation. Or,

cette dégradation de la vie sexuelle ne va pas sans inconvénients. En premier lieu, la masturbation, qui permet alors le maintien d'une chasteté hypocrite, habitue l'être à la facilité, le détourne de l'effort nécessaire à la conquête de l'objet sexuel et de plus renouvelle en son for intérieur les conflits de l'enfance, où justement les éducateurs la poursuivaient.

Mais il est encore une autre manière de sacrifier, pour l'individu qui n'y peut entièrement souscrire, à la « morale » culturelle ambiante. Puisque le commerce sexuel normal doit être retardé jusqu'au mariage, bien des jeunes filles, en particulier, surtout en un temps où le mariage est moins précoce qu'autrefois, ne parviennent à l'attendre, à conserver leur « virginité », qu'en se résignant ou se complaisant à devenir des « demi-vierges ». Or, toutes ces pratiques impliquent rabaissement, dévalorisation de la vie sexuelle, qui est chose grave et puissante en soi, et, de plus, en favorisant le clitoridisme chez la femme, contribuent à la prédisposer à l'anesthésie vaginale, c'est-à-dire à la frigidité dans l'étreinte normale, quand la défloration dans le mariage sera tardivement accomplie.

Ainsi, en somme, la morale sexuelle culturelle, en retardant l'exercice normal de la sexualité, tend à réduire et la puissance sexuelle de l'homme et la réceptivité amoureuse de la femme. Le médecin, et plus particulièrement le psychanalyste, sont à même de constater à quel haut degré de fréquence tous les degrés de l'impuissance et surtout toutes les formes de la frigidité se rencontrent d'ailleurs dans nos sociétés civilisées.

Une vie sexuelle ainsi entravée et troublée n'est pas non plus sans répercussion sur l'éducation de nos enfants. Des parents névrosés passent, par d'autres voies encore, et plus directes que celles de l'hérédité, leur névrose à leur descendance. Leur insatisfaction instinctuelle se venge sur ceux-ci ; ou bien ils les gâtent, et, éveillant ainsi trop tôt leur érotisme, les exposent ensuite au conflit d'avoir à le réprimer trop durement, vu la morale sexuelle culturelle. ou bien, insatisfaits eux-mêmes, ils se vengent de leur insatisfaction et des charges que, de plus, l'enfant leur impose en ne lui donnant pas assez d'amour.

En tous cas, la nocivité *sociale* des névroses, ces maladies spécifiques, il ne faut jamais l'oublier, de la fonction sexuelle entravée, n'est pas assez reconnue en général. Il ne suffit pas, pour conjurer

une névrose, de hausser les épaules en déclarant : « Ce n'est rien, c'est nerveux, il ou elle n'aurait qu'à le vouloir pour guérir ! » La névrose, pour celui qui en est affecté, quand elle atteint un certain degré, peut être l'équivalent, comme gêne vitale et sociale, d'une tuberculose chronique ou d'une cardiopathie, et ne s'en débarrasse pas qui veut. En les engendrant comme elle le fait, notre civilisation agit à l'encontre du but qu'elle s'était proposé et se forge à elle-même un lourd boulet à traîner. Loin de dériver les forces de l'instinct à son profit, elle les voit ressurgir du refoulement en autant de retours offensifs que de symptômes névrotiques. L'instinct ainsi se venge de n'avoir pas été suffisamment respecté, et se retourne contre son oppresseur. Freud cite pour l'illustrer deux exemples : une femme qui, n'aimant pas son mari, se contraindrait sans cesse aux gestes de l'amour, développera peut-être une névrose plus agressive pour lui que l'aveu de son inimitié. Un prédisposé à la dureté, à la cruauté, qui se forcera par réaction à une surbonté, en verra toute son activité sociale paralysée, toutes ses énergies absorbées par ce combat interne. Moins réprimé, il eut pu, peut-être, par une agression bien dirigée à des fins sociales utiles, mieux servir la société.

C'est par ces considérations, et d'autres, sur le devoir de la société, non seulement d'utiliser intelligemment les forces de ses membres, et d'assurer en même temps le bonheur, au maximum possible dans une collectivité, des individus, que Freud achève ce puissant réquisitoire contre les exigences excessives de nos civilisations.

On pourrait le conclure par ces mots que si l'instinct doit apprendre à supporter la civilisation, la civilisation devrait, à son tour, apprendre à tolérer l'instinct.

II. — Les victimes, les réactionnaires, les révolutionnaires et les opportunistes.

Je vais tâcher, à présent, m'appuyant sur l'essai de Freud, écrit déjà, je le rappelle encore une fois, voici près de vingt-cinq ans, de poursuivre en volant de ci de là de mes propres ailes.

Je me rends compte des réactions que j'aurai déjà éveillées chez mes auditeurs ou mes lecteurs, par le simple exposé de la pensée, en ce domaine, de Freud. Il est, en effet, plusieurs grandes classes de

civilisés, suivant la façon dont ils réagissent à toute protestation, au nom de la vie, contre les exigences de la morale. Des uns, nous avons déjà amplement parlé en résumant l'essai de Freud, ce sont les névrosés. Ceux-ci, victimes au premier chef des exigences de la morale qu'ils ont acceptées tout en les supportant fort mal, prennent alors parti tantôt contre elle tantôt pour elle, mais le plus souvent adoptent les deux attitudes alternativement ou même à la fois, suivant l'ambivalence foncière de leur nature et le conflit où elle les a plongés : leurs symptômes, qui satisfont à la fois à la morale et à l'instinct, reflètent d'ailleurs leur attitude conflictuelle. Les uns tendent à exercer plus ou moins clairement une supermorale que leurs symptômes d'ailleurs n'expriment que masquée ; d'autres, et ce sont certains obsédés, aspirent, en vertu de la compulsion névrotique qui passe si volontiers du surmoi ou conscience morale au ça ou réservoir des instincts, à se dresser contre la morale qui les opprime ; en eux s'élève une protestation des instincts contre la morale, mais cette protestation est vouée, en raison même des mécanismes compulsionnels ambivalents, à de répétés et douloureux échecs. Suivant que, dans mon public d'auditeurs ou de lecteurs, qui comprend sans aucun doute quelques névrosés ! ceux-ci appartiennent à l'un ou l'autre type, s'établira en eux une attitude soit en faveur, soit au détriment des idéals de la morale sexuelle culturelle.

Cependant, bien que la névrose semble le patrimoine commun de l'humanité civilisée, il est des gens qui en sont à un degré si peu apparemment marqués que l'ensemble de leur personnalité appartient à un autre type. Je veux parler de ceux qui, dès l'enfance, ont édifié leur caractère surtout au moyen de mécanismes réactionnels. Les formations psychiques ainsi créées : dégoût, pudeur, esthétique, morale, deviennent alors si fermement attributs du moi, lui sont tellement incorporés et conformes, que l'individu, sans conflit sensible avec lui-même, affronte alors les rigueurs de la vie civilisée et accepte sa morale, — quelque sacrifice d'ailleurs, en bonheur direct instinctuel, voire en liberté sociale, en productivité intellectuelle, qu'elle doive lui coûter. A ceux-ci l'essai de Freud semblera sacrilège ; il paraîtra tendre à saper l'édifice, pour eux sacré, de la société, et ils s'étonneront qu'un bourgeois aussi rangé, dans sa vie privée, que l'est Freud, homme de famille, bon mari et père de six enfants élevés dans les principes justement

d'une haute morale, ait pu en parler, et du mariage en particulier, sur ce ton de réquisitoire.

Pour nous, l'objectivité du grand penseur ne nous en inspirera que plus d'admiration. Nous nous inclinerons devant cet exploit si rare de la séparation de l'objectif d'avec le subjectif, exploit qui lui a permis de juger cliniquement des dommages d'institutions dont, pour sa part, il sut faire, grâce sans doute à de rares qualités d'adaptation personnelle, la base de sa paix vitale et des conditions de son tranquille et immense labeur.

Nos réactionnaires proclameront que le mal ne vient pas de la morale, mais tout au contraire du fait qu'on ne l'impose pas avec assez de rigueur, qu'on tolère trop d'incartades, l'instinct devant céder à une répression plus énergique et se modeler au gré des éducateurs. La jeunesse ainsi éduquée, gardée malgré elle dans le droit chemin, comprendrait un jour que ce fut « pour son bien ».

Derrière ces exigences se dresse d'ailleurs, dans sa majesté, l'idéal religieux chrétien du passé. On se souvient des paroles de saint Paul : « ... il est bon à un homme de ne point toucher à une femme. Toutefois, pour éviter les paillardises, que chacun ait sa propre femme, et chacune son homme particulier... Je dis cela par tolérance, non par commandement, car je voudrais que tous fissent comme moi-même. » (Saint Paul était alors continent.)

« Je dis donc aux non mariés et aux veuves qu'il leur est bon de rester comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient ! Car mieux vaut se marier que brûler. »

Et plus loin, en ce qui touche aux filles : « Mais celui qui demeure ferme en son cœur, n'a point de contrainte, dispose de sa volonté, et qui a décidé en son cœur de garder sa fille vierge, celui-là en use bien ; ainsi qui marie sa fille fait bien ; et qui ne la marie point fait mieux (1). »

On voit que la fille n'était, à cet égard, que peu consultée. On voit aussi, exprimés avec l'éloquence ferme et brûlante à la fois de l'apôtre, les préceptes mêmes de la morale sexuelle idéale chrétienne qui, en théorie du moins, pendant des siècles, nous a régis : le mariage monogame, concession nécessaire à la perverse nature, auquel le pur célibat devrait cependant, du point de vue du ciel, être préféré.

(1) Saint Paul : *Epître aux Corinthiens*, VII. *La Bible*, trad. E. Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, 1899.

Cependant, malgré ces préceptes, aux siècles même où le christianisme régnait, la nature reconquérait sur lui ses droits, et bien des époques furent, n'en déplaise aux éternels regretteurs du passé, plus dissolues que la nôtre. On ne saurait nier, toutefois, que le quart de siècle écoulé, depuis que Freud écrivit son essai, n'ait vu s'accomplir, en matière de morale sexuelle, une transformation profonde.

Sans doute la compréhension croissante du phénomène sexuel n'y est-elle pas étrangère, et, à cette compréhension, en première ligne, contribua la diffusion mondiale de l'œuvre de Freud, que les peuples subissent sans même toujours le savoir. C'est le fait des grands penseurs que de féconder ainsi, et souvent même sans que celui-ci s'en doute, la pensée du monde.

Que la morale sexuelle, dans son ensemble, ait évolué, dans la génération qui nous suit, au sens d'un relâchement, diront les réactionnaires moralistes, — je dirai plutôt d'un adoucissement, — voilà qui ne saurait se nier. La morale sexuelle imposée à la jeune fille, en particulier, dans bien des pays et dans bien des classes, tend à perdre de sa rigueur. C'est même contre ce courant que l'Allemagne de Hitler, par exemple, proclame vouloir réagir avec son idéal de la matrone allemande.

Je ne m'attarderai pas à discuter le point de vue des moralistes réactionnaires, caractérisés par leur absence de psychologie et leur ignorance de la clinique. Le moraliste a été, de tout temps, aux antipodes du psychologue ; la rigueur empêche de comprendre et même de voir. Nous allons à présent étudier le point de vue des révolutionnaires, de ceux qui voudraient délivrer les instincts de l'humanité de leurs chaînes séculaires. Ceux-ci voudraient supprimer le mariage monogame, établir l'union libre, voire, quand ils vont à l'extrême de leurs idées, la communauté des biens et des femmes, dont l'une, comme on sait en économie politique, implique l'autre, et qui a été, depuis la République communiste de Platon, rêvée maintes fois comme le retour à l'âge d'or originel.

Mais il y a révolutionnaires et révolutionnaires. C'est pourquoi nous étudierons ici deux conceptions actuelles différentes de la « révolution » ; celle, d'abord sexuelle, de Wilhelm Reich, un psychanalyste de sympathies communistes, dont les théories sont contenues dans divers écrits (1), puis celle d'un révolutionnaire social

(1) Wilhelm Reich : *Die Funktion des Orgasmus* (La fonction de l'orgasme). Wien. Int. Psa. Verl., 1927. « *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* »

arrivé réellement au pouvoir, et qui n'est pas moindre que Lénine.

Pour Reich, la névrose, la souffrance de l'humanité vient de ce que les instincts sexuels sont entravés. S'ils le sont, c'est à cause de l'organisation économique actuelle, le père qui amasse un capital désirant le passer à *son* enfant et pas à un autre : d'où la fidélité imposée aux épouses. Au début, il y avait communauté des biens, communauté des femmes, à laquelle Reich, après Engels (1), croit. Mais cet âge d'or ne dura pas, et la propriété privée, en se constituant peu à peu entre les mains du chef, engendra le patriarcat. Reich cite à l'appui de sa thèse le passage du matriarcat primitif au patriarcat de par l'accumulation des « dots » entre les mains du chef polygame qui peut, prétend-il, s'observer sur le vif aux îles Trobriand, d'après Malinowski (2).

La propriété privée une fois constituée, et la chasteté imposée aux épouses qui en découle, l'agression a grandi parmi les humains : agression pour les biens, agression pour les femmes. L'envie et la jalousie se sont mises à régner sur la terre. Voilà pour les contingences extérieures.

En ce qui touche à l'économie interne des instincts, la répression de la sexualité aurait, d'après Reich, engendré le masochisme qui, pense-t-il, ne serait jamais primaire (Reich rejette l'hypothèse des instincts de mort comme « philosophique » et non clinique), mais toujours dû à ce fait que la volupté orgastique, entravée par les défenses sociales, se mue en angoisse comme le vin en vinaigre, ainsi que Freud, rappelle Reich, l'avait fort bien vu au début. Mais Freud, en proie sans le savoir à des idéologies bourgeoises, aurait à tort, poursuit Reich, abandonné ce premier terrain auquel il faut revenir,

(« Matérialisme dialectique et psychanalyse ») dans *Unter dem Banner des Marxismus* (Sous la bannière du marxisme), Berlin, cahier n° 5, 3e année 1929.

« *Der masochistische Charakter* » (« Le caractère masochique »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, 1932 et *Der Einbruch der Sexualmoral* (L'irruption de la morale sexuelle), Berlin-Wien. Verlag, f. Sexualpolitik, 1932.

Voir aussi la réfutation des idées de Reich et des communistes par Bernfeld, dans « *Die kommunistische Diskussion und die Psychoanalyse* » (« La discussion communiste et la psychanalyse »). *Int. Ztsch. f. Psa.*, 1932.

(1) Friedrich Engels 1820-1895) : Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (1884). *Les origines de la société, de la famille, de la propriété privée et de l'Etat :* trad. franç. parue en 1905, Paris. Jacques. Bibliothèque d'Etudes sociales.

(2) *Argonauts of the Western Pacific* (Les Argonautes de l'ouest Pacifique) London, Geo Routledge and Sons. New-York, E.-P. Dutton and C°, 1922. *The sexual life of savages.* London, Geo. Routledge and Sons, 1929. *La vie sexuelle des sauvages.* Trad. franç. par Jankelevitch. Paris, Payot, 1930. Malinowski d'ailleurs n'approuve pas cette interprétation de ses opinions par Reich.

s'il s'agit de guérir de l'angoisse, de la souffrance, de la névrose, l'humanité.

La psychanalyse permet de constater le mal, et parfois de le guérir sur un individu ou l'autre, en lui restituant la liberté sexuelle. Mais la société où est plongé l'individu étant négatrice du sexuel s'oppose souvent à cette reconquête de la liberté et à la guérison. Il faut donc changer d'ordre social si l'on veut pouvoir guérir des névroses les hommes. Freud l'avait déjà indiqué que quelque chose, de ce côté, est à modifier en particulier dans son essai sur « La morale sexuelle culturelle, et la nervosité moderne », mais il a reculé ultérieurement devant les conséquences révolutionnaires de ses vues. Seule, avance Reich, une société communiste, en supprimant la propriété privée, pourra réaliser la libération sexuelle, puisqu'on reviendra au communisme primitif et des biens et des femmes, à l'âge d'or où tout était à tous.

Ici il convient de noter que Reich, pour ses théories sexuelles, a été exclu de la IIIe Internationale, a été renié par le parti communiste (1).

L'attitude des révolutionnaires russes, qui se sont au maximum approchés de la réalisation pratique des idéals communistes, est en effet fort intéressante à observer en ce qui touche au problème sexuel en général et à la psychanalyse en particulier. Mentionnons d'abord la réfutation de la thèse de Reich (exposée dans son article sur le matérialisme dialectique et la psychanalyse) par Sapir, auteur officiellement qualifié, paraît-il, pour représenter le point de vue des Soviets (2). Sapir élève contre Reich, entre autres, le reproche, habituel aux marxistes, de vouloir subordonner le matérialisme historique à l'investigation psychanalytique, au lieu de faire, comme il convient, l'inverse. La psychanalyse est, de plus, accusée par Sapir de vouloir réduire la part prépondérante, dans les phénomènes humains, du social ; il la taxe avec mépris, non seulement de psychologisme, mais de « biologisme », et le « biologisme », l'affirmation que telle ou telle réaction des hommes sont inhérentes à la nature humaine, empêche de tendre à les changer, brise l'élan révolutionnaire.

(1) Il a aussi été exclu depuis de l'Association psychanalytique internationale, au Congrès de Lucerne, en août 1934.

(2) Sapir : « *Freudismus, Soziologie, Psychologie* » (Freudisme, Sociologie, Psychologie), dans *Unter dem Banner des Marxismus* (Sous la bannière du marxisme). Berlin, cahier n° 1, 4e année 1930.

Mais quittons les réfutations d'un Sapir pour en venir à celles, parties de plus haut, de Lénine. Dans une petite brochure publiée par Clara Zetkin (1), où celle-ci nous rapporte les entretiens que, venue d'Allemagne, elle eut avec Lénine peu de temps avant sa mort, nous apprenons à connaître le point de vue de Lénine sur la question sexuelle et la psychanalyse. Je traduis ces passages textuellement : « Il m'a été conté, — dit Lénine s'adressant à Clara, — que, dans les réunions du soir (en Allemagne) des camarades femmes, la question sexuelle, la question du mariage ont été particulièrement discutées. Elles seraient l'objet principal de l'intérêt, de l'enseignement politique et éducatif. Je n'en ai pas cru mes oreilles quand j'ai entendu dire cela. Le premier Etat ayant réalisé la dictature du prolétariat est en proie aux contre-révolutionnaires du monde entier. La situation en Allemagne réclame la plus grande concentration de toutes les forces prolétariennes, révolutionnaires, afin de repousser les forces toujours plus menaçantes de la contre-révolution. Mais les camarades militantes discutent la question des formes du mariage dans le passé, le présent et l'avenir. Elles considèrent comme leur plus sacré devoir d'éclairer là-dessus les femmes du prolétariat. La brochure d'une jeune camarade de Vienne, sur la question sexuelle, serait, paraît-il, des plus lues. C'est une honte ! Ce qui est juste là-dedans, les travailleurs l'ont depuis longtemps lu dans Bebel. Non pas certes sous une forme aussi ennuyeuse, sorte de schéma desséché, que dans la brochure, mais avec un accent d'agitation empoignante, agressive, contre la société bourgeoise. Les amplifications que les hypothèses freudiennes ont donné à cette question ont un air « savant », semblent même être de la science, mais ne sont que des bafouillages à l'usage des gobeurs. La théorie freudienne est à l'heure qu'il est encore une niaiserie à la mode. Je suis plein de méfiance envers les théories sexuelles exposées dans des articles, essais, brochures, etc., bref envers cette littérature spécifique qui prolifère dans le fumier de la société bourgeoise. Je suis plein de méfiance envers ceux qui ont sans cesse les yeux fixés sur la question sexuelle, tel le saint hindou sur son nombril. Il me paraît que ce débordement de théories

(1) *Erinnerungen an Lenin* (Souvenirs sur Lénine) : *Die Kommunistische Fraueninternationale Monatschrift*. Herausgegeben im Auftrag des Dritten Internationale Kommunist. Frauensekretariats in Moskau, von Clara Zetkin, mars, avril 1925. Jahrgang 5, Heft 3/4 (Publié par les soins de la IIIe Intern. et le secrétariat féminin communiste à Moscou, 1925, année 5, cah. 3/4).

sexuelles, qui sont pour la plus grande part des hypothèses, voire souvent de très arbitraires hypothèses, émanent d'un besoin personnel de justifier sa propre vie sexuelle anormale ou hypertrophique devant la morale bourgeoise et d'en implorer la tolérance. Ce respect déguisé pour la morale bourgeoise me répugne tout autant que le vautrage dans le sexuel. Quelque débridé et révolutionnaire que cela puisse affecter d'être, en dernier lieu c'est tout bourgeois. C'est en particulier une marotte des intellectuels et des classes qui les touchent. Dans le parti, chez le prolétariat conscient et militant, il n'y a pas place pour cela. »

Cependant Lénine, tout en annonçant que la réforme sexuelle et le mariage au sens bourgeois ne suffisent pas, et qu'une révolution sexuelle et du mariage est en train de se faire en fonction de la révolution prolétarienne, ne nous donne aucune précision sur l'orientation de celle-ci. Il se contente de conclure : « La révolution exige la concentration, l'exaltation des forces. De la part de la masse, de la part de l'individu, elle ne souffre pas d'états orgiaques, tels qu'ils sont l'état normal des héros et des héroïnes décadents de d'Annunzio. La licence de la vie sexuelle est chose bourgeoise, phénomène de décomposition. Le prolétariat est une classe montante. Il n'a pas besoin d'ivresse pour s'étourdir ou se stimuler. Pas plus de l'ivresse de l'exaltation sexuelle que de l'ivresse par l'alcool. Il ne doit pas et ne peut pas s'oublier, il n'a pas le droit d'oublier l'abomination, la fange, la barbarie du capitalisme. Les plus fortes impulsions au combat, il les reçoit de sa situation de classe, de l'idéal communiste. Il a besoin de clarté, de clarté et encore de clarté. C'est pourquoi, je le répète, il ne faut pas d'affaiblissement, de gaspillage, de pertes de forces. La maîtrise de soi, la discipline de soi-même, ne sont pas de l'esclavage, pas non plus en matière d'amour. »

Ainsi, au nom d'un idéal, comme tout idéal, élevé à sa manière, Lénine condamnait tout ce qui pouvait, lui semblait-il, constituer un gaspillage des forces nécessaires à l'édification de la société communiste. La liberté sexuelle lui semblait une menace à la concentration des forces de combat du prolétariat ; la psychanalyse, s'intéressant trop au problème sexuel, lui paraissait suspecte de ce qui, pour lui, était le pire : de bourgeoisisme. En somme, sur ces exemples, on le voit, la sexualité se trouve être considérée comme une ennemie par *toute* organisation sociale, qu'elle soit de gauche ou de

droite. Ce qui semble confirmer les vues de Freud sur l'édification des forces sociales aux dépens des forces de la sexualité. Toute société qui veut obtenir le travail, la productivité de ses membres, se sent hostile à la libération de la sexualité.

Le régime soviétique lui-même, où le mariage et le divorce ont été tellement facilités, a dû bientôt voir restreinte la liberté, l'insouciance des procréateurs, par l'obligation des pères de contribuer à l'élevage de leurs enfants, même quand ils en ont abandonné la mère. La législation de l'avortement elle-même ne suffit pas à parer aux charges des paternités successives et multipliées, et le paradis sexuel n'existe sans doute nulle part ici-bas.

*
* *

Mais il est toute une classe de gens, et c'est la dernière dont nous ayons ici à parler, qui ne se soucient ni de révolution ni de réaction et trouveront qu'après tout on n'est pas si mal que cela dans nos civilisations. Ce sont ceux qui, tout en hébergeant souvent en eux, sans bien le savoir, des fragments de victime, sont cependant, dans l'ensemble, envers l'ordre ambiant, des « opportunistes ».

La société porte officiellement certains étendards ? Qu'importe, puisqu'on ne les suit le plus souvent pas, et que les porte-étendards ferment les yeux sur ceux qui s'égarent dans les chemins de traverse ! L'idéal sexuel du mariage monogame est l'un de ces étendards ; mais, dans toutes les classes sociales, de haut en bas, qui le suit ? Les relations sexuelles avant mariage, proscrites par la morale, sont cependant, hormis dans certains milieux religieux, prescrites par l'opinion en ce qui concerne les jeunes gens ; quant aux jeunes filles, leur virginité, dans bien des milieux, cesse d'être un dogme réel. Quant à l'adultère, il est si bien toléré, au moins dans les grandes villes, par la société, qu'une femme, par exemple, qui n'a pas d'amant, dans certaines classes, est citée comme exception et trouvée quelque peu nigaude. S'il était appliqué, l'article du Code Napoléon, qui punit de trois mois à deux ans d'emprisonnement la femme adultère, les maisons de détention seraient pleines ! mais la seule idée d'une condamnation fait rire...

Certes, la tolérance sexuelle de la société peut osciller entre d'assez larges limites, varier suivant le sexe (la double morale ! le Code Napoléon ne condamnait l'homme qu'à une amende, et ceci rien que pour concubine au domicile conjugal), et varier suivant le

peuple et suivant le climat. Rien qu'en ce qui touche à nos civilisations occidentales, la puritaine Amérique est, dit-on, bien plus rigoureuse en morale sexuelle officielle que notre continent d'Europe.

Mais c'est en France que je parle. Alors, beaucoup de mes auditeurs souriront et penseront : à quoi bon s'insurger contre des prescriptions au moins désuètes ? A condition de ne pas la heurter de front, la société, en matière sexuelle, tolère à peu près tout. Sachons-lui en gré : ne nous élevons pas en ingrats contre elle, l'indulgente ! Et puisqu'à ce prix elle nous laisse notre liberté, payons-lui sans rechigner le tribut de l'hypocrisie, cet hommage, comme l'a si bien dit La Rochefoucauld, « que le vice rend à la vertu ».

III. — Rapports des instincts sexuels aux instincts agressifs.

Cependant, je ne crois pas qu'il soit bon pour l'humanité de vivre dans une hypocrisie chronique, et c'est peut-être la tendance à en sortir qui pousse, depuis le début de ce siècle environ, les hommes à réviser au moins partiellement leurs idéals sexuels, malgré le fait qu'un grand nombre de réactionnaires ne s'en tient que plus opiniâtrement aux idéals sexuels menacés.

Mais voici que vingt-deux ans après avoir écrit son essai sur « La morale sexuelle culturelle et la nervosité moderne », Freud publia son petit livre intitulé *Malaise dans la civilisation* (1).

Là, ainsi que nous l'avons ailleurs indiqué, il rappelle que les instincts agressifs sont primordiaux, dérivés qu'ils sont des instincts de mort originels par projection au dehors de ceux-ci au service de la vie (2). Mais ces instincts d'agression, à l'encontre des instincts sexuels, ne se laissent ni refouler, ni sublimer : ils ne savent que changer, tels quels, d'objectif ou d'orientation. C'est ce qui fait que, l'éducation les entravant au maximum chez l'enfant, ils commencent de bonne heure, parmi les civilisés, à s'intérioriser, constituant le noyau de son surmoi, ou conscience morale, à laquelle s'adjoint l'agression introjectée des éducateurs. L'individu

(1) Freud : *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien. Int. Psa. Verlag, 1930. *Malaise dans la civilisation*, traduit par Ilse et Charles Odier, paraît dans ce même fascicule de la *Revue française de Psychanalyse*.

(2) Freud : *Jenseits des Lustprinzips*, 1920 (*Par delà le principe du plaisir*), déjà cité.

sera alors devenu moral, et chez les névrosés, si fréquents parmi nous, le surmoi sera même devenu hypersévère, hypersensible aux désirs, aux pensées coupables, fussent-elles travesties en symptômes, que l'instinct, ressurgissant du refoulement, imposera. C'est dire que le civilisé supporte fort mal l'agression intériorisée, qu'aux hommes une certaine dose d'agression extériorisée, variable certes suivant les constitutions, resterait nécessaire pour qu'ils puissent, physiquement et psychiquement, se bien porter.

Mais alors la situation de l'homme civilisé apparaît sans espoir. Car cette exigence-là, aucune société ne la saurait tolérer. On ne peut assassiner son prochain quand il vous gêne ; on ne saurait même, au delà de certaines limites de tolérance sociale, lui nuire, lui faire du mal. Ainsi, le civilisé semble destiné à continuer à souffrir, et ceci d'autant plus qu'il devient plus doux, meilleur, et que l'ampleur et l'horreur des guerres modernes lui interdit de plus en plus de recourir, pour son agression, à ces puissantes, mais trop redoutables soupapes de sûreté.

Alors, la voix des apôtres du communisme idéaliste s'élève à nouveau (1). Ils disent à peu près : « Les instincts de mort ne sont pas primitifs, mais une construction spéculative philosophique. Quant aux instincts d'agression, ils sont le fruit de notre organisation sociale vicieuse où certains accaparent pouvoir, richesse et jouissance. Brisez le pouvoir de ceux-là, donnez aux hommes parts égales et limitées de propriété, et toute liberté sexuelle ; qu'on n'ait pas plus que l'on ne peut consommer, qu'on soit libre, quand on a assez l'un de l'autre, de se quitter, et les causes d'agression ne seront plus, les hommes et les femmes vivront dans la paix, le bonheur. »

Certes, on ne saurait le contester, une plus juste répartition des biens comme des joies diminuerait les causes des haines et des conflits entre hommes. Mais les bases biologiques et séculaires de la propriété comme de la famille semblent fort résistantes, et l'on peut se demander jusqu'à quel point il sera possible de les ébranler.

Enfin, il faut une cible à l'agression des hommes, et là gît justement le plus difficile du problème à résoudre.

En conclusion à son petit livre *Malaise dans la civilisation*, Freud,

(1) Voir à nouveau Reich, *l. c.* et Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus. Int. Ztsch. fur Psa.*, vol. X, cap. 2, 1924 ; vol V des *Ges. Schriften*. — *Le problème économique du masochisme*, tr. par Ed. Pichon et H. Hoesli. *Revue Fr. de Psychanalyse*, tome 2, n° 2, 1928.

dans une très belle page, montre l'Eros et la Mort aux prises, au cours de l'évolution de la civilisation. Freud définit ainsi celle-ci : « Le processus culturel consisterait en une modification du processus vital que celui-ci subit sous l'influence de l'Ananké ou nécessité réelle, déléguée elle-même de l'Eros : il aurait pour tâche l'union des individus isolés en une société dont les membres seraient liés les uns aux autres par un lien libidinal. » Puis Freud montre qu'à l'individu vivant en société s'imposent alors deux tendances : celle vers le bonheur instinctuel individuel, dictée par le principe de plaisir ; celle vers l'union avec ses semblables, utile par certains côtés au bonheur individuel, mais, par certains autres, nuisible à ce bonheur. Freud, comparant ensuite le corps social à un corps animal pluricellulaire, rapproche des cellules constituant le corps animal les individus constituant le corps social. Chacun des éléments a des intérêts individuels, mais aussi collectifs.

Or, voici que ces intérêts sont parfois antagonistes, de même que le narcissisme est souvent antagoniste, bien que pas toujours, de l'amour objectal. D'où les conflits avec la collectivité, et avec lui-même, de l'homme vivant en société.

Mais ici nous poursuivons, en nous basant sur la pensée de Freud, ce qui nous reste à dire. Freud, en maints endroits, a écrit que, si les instincts sexuels des hommes ne peuvent, par la civilisation, être tolérés dans leur originaire liberté, c'est sans doute en grande partie parce que la civilisation a besoin de ces instincts érotiques eux-mêmes, mais inhibés quant à leur objectif sexuel direct, pour alimenter les liens libidinaux sociaux entre les hommes.

Cependant, la société exerce-t-elle, dans le but de les détourner ainsi à son profit, une pression trop forte sur les instincts sexuels des hommes, alors un déchaînement d'agression s'ensuit. Les hommes se refusent à devenir des abeilles, des fourmis ou des termites asservis, tout absorbés dans le seul travail social, et la révolte qui, à l'origine, s'éleva dans l'âme des fils quand le père préhistorique réprimait leurs convoitises sexuelles, se rallume. N'est-ce pas la même aussi qui renaît de génération en génération dans l'âme de chacun de nos enfants lors de la floraison du complexe d'Œdipe ?

L'agression, en effet, est liée par la satisfaction des instincts de vie, c'est-à-dire par l'Eros, Eros objectal et Eros narcissique. C'est pourquoi les gens satisfaits, quant à leurs besoins vitaux comme

quant à leurs besoins libidinaux, sont moins méchants, d'ordinaire, que les autres, pourquoi, en général, le bonheur rend meilleur et le malheur pire. « Méfie-toi de l'homme, disait le proverbe romain, qui a une toge déchirée. » Mais la toge peut être déchirée de bien des manières, et il est des riches, enviés de ceux qui ont faim, dont la toge n'est, du point de vue du bonheur d'amour, qu'un lambeau.

C'est pourquoi le remède au malaise profond que la civilisation engendre ne saurait être recherché que du côté de l'Eros. Mais puisque l'Eros se refuse à la sublimation totale, par laquelle d'ailleurs serait servie la Mort, il faudra sans doute se résigner à laisser un peu plus d'air respirable, plus de liberté respectée aux instincts de vie, aux instincts sexuels.

Sous quelle forme cela sera-t-il possible ? Je ne le saurais dire, les modifications culturelles, vu l'absence de données suffisantes, étant le plus souvent imprévisibles. Mais le flux et le reflux de l'esprit de progrès, comme de l'esprit de regrès, permettent de voir cependant que les grands remous d'idées sont ceux de notre siècle. De ceux-ci, la psychanalyse est le plus puissant qui, depuis longtemps, ait ébranlé la pensée des hommes. Sa force lui vient d'être inspirée par la raison, de chercher à porter la lumière aux ténèbres les plus épaisses du psychisme humain, jusqu'en ces profondeurs où germent et nos instincts et notre inconsciente morale.

Aussi a-t-elle mission réformatrice, thérapeutique et prophylactique à la fois, d'une part, en éclairant les psychismes adultes qui s'ignoraient, d'autre part, en permettant aux adultes éclairés par elle de porter à leur tour, tâche auguste, la lumière au sein des conflits de leurs enfants, et ainsi de préparer, pour une génération plus libre qui nous suivra, peut-être des réformes amélioratrices du sort douloureux des humains.

Quant au reliquat inévitable d'agression dans l'âme des hommes, il faut espérer qu'il trouvera un jour à s'employer plus utilement que d'homme à homme. Projeté, par la constitution de collectivités de plus en plus vastes, hors d'un cercle toujours plus élargi, puisse-t-il enfin atteindre aux dernières frontières de l'humanité et n'avoir plus à s'exercer que sur les forces immensément hostiles de la nature, labours des champs, travaux de l'industrie, conquêtes de la science. Les rivalités économiques ne seraient d'ailleurs pas de ce fait abolies, ainsi qu'on peut le voir dans les collectivités qui, de nos jours déjà, approchent de cet idéal — Hollande ou Scandinavie

— et ces rivalités pourraient servir de pâture (certes moins savoureuse que la guerre sanglante par les armes) à la cruauté des humains, mais de pâture cependant à l'agressivité de notre espèce.

Mais voici que je me laisse entraîner à rêver sans doute des utopies. L'inertie sociale s'allie à l'automatisme de répétition de l'instinct pour maintenir ce qui fut une fois établi, et par là pour résister puissamment et longtemps à ce qui voudrait changer. Aussi mes visions de nouveaux idéals sont-elles comparables à ces feux vers lesquels, la nuit, le voyageur parfois marche, sans bien savoir encore s'ils indiquent la maison où il se reposera, ou bien s'ils ne sont qu'étoiles inaccessibles aux brumes de l'horizon.

Les Sentiments d'Infériorité

Par R. de SAUSSURE

Ce sont souvent les phénomènes les plus connus qui retiennent le moins notre attention. En parlant de sentiments d'infériorité, chacun comprend de quoi il s'agit, et l'on ne pousse pas plus loin l'étude. Je voudrais faire ressortir quelques aspects de ces sentiments qui jouent chez nos malades un rôle si important.

Lorsqu'Adler, pour la première fois, attira l'attention sur les protestations narcissiques de notre moi à l'égard de nos infériorités, il les faisait dépendre d'insuffisances organiques réelles. Nous savons aujourd'hui que ces sentiments naissent souvent sans qu'il y ait réellement d'infériorités, et qu'ils sont en grande partie sous la dépendance du complexe de castration.

Avant d'aborder le côté affectif de ce problème, examinons le côté logique, celui qui concerne le moi.

Chez toute personne qui souffre de sentiments d'infériorité, il y a une erreur de jugement qui consiste à trouver des qualités exagérées chez autrui et des défauts exagérés chez soi-même. Cette erreur provient du fait que les sentiments d'infériorité naissent dans la petite enfance. Nous ne les trouvons chez l'adulte que lorsqu'il fait une régression ou lorsqu'il vit sous le poids de ces sentiments depuis sa petite enfance. Chez l'enfant, il y a un état chronique d'infériorité qui mérite d'être analysé.

Du point de vue du conscient, les sentiments d'infériorité sont une arriération dans le domaine de la logique. C'est une cristallisation de l'âge mental où la logique des relations n'existe pas encore. Piaget, dans ses différents ouvrages, a montré que les enfants d'un âge donné ne considéraient pas que les objets étaient lourds ou légers les uns par rapport aux autres, mais qu'ils étaient tout simplement lourds ou légers. Pour eux, un kilo de plume sera toujours moins pesant qu'un kilo de plomb. Il en résulte qu'à cet âge l'enfant se croira beau ou laid, fort ou faible, intelligent ou bête, et que chacun de ces termes sera pris dans son sens le plus absolu. C'est

le moi qui découvre, dans la suite, la logique des relations, mais cette évolution peut ne peut pas s'opérer si les sentiments d'infériorité sont par trop prononcés.

Certes, du fait même que l'enfant ne connaît pas le relatif et se juge bête ou laid à l'absolu, son moi oppose une protestation narcissique à ce jugement. Le syncrétisme de sa pensée, autre caractéristique de la logique de cet âge, lui permet à la fois de croire et de ne pas croire à sa bêtise et à sa laideur. D'où cette position paradoxale de la pensée : le jugement s'impose à l'enfant, et cependant l'enfant ne l'accepte pas.

On est tenté de se demander pourquoi cette défense narcissique ne rassure pas l'enfant et ne le sort pas du conflit. Nous croyons apercevoir deux causes à cela.

1) L'enfant se défend contre ses sentiments d'infériorité par sa pensée autistique et non par des arguments empruntés à la réalité. (Je parle ici de l'enfant qui échoue dans son processus d'autoguérison et reste victime de ses sentiments d'infériorité.) Il n'essaiera pas de se croire intelligent, parce qu'effectivement il est parvenu à résoudre tel ou tel problème, mais bien parce qu'on lui aura fait un compliment même immérité, ou parce qu'il s'imagine avoir inventé telle ou telle chose.

2) La seconde cause — et celle-ci est plus importante — qui empêche l'enfant de se rassurer par sa défense narcissique, tient à ce que le jugement intérieur qui condamne l'enfant à être laid, bête ou méchant, participe dans une certaine mesure du surmoi. De même que le surmoi de l'obsédé impose le commandement : « tu ne regarderas pas du côté d'une femme » et que le moi proteste vainement contre l'absolu de cet ordre, de même le surmoi de celui qui souffre à l'état chronique de sentiments d'infériorité, impose le jugement « tu es laid », alors que le moi ne l'accepte pas. C'est, en effet, très souvent l'attitude d'un adulte qui provoque les sentiments d'infériorité. C'est parce que l'un des parents fait une différence entre le frère aîné et le frère cadet, ou la sœur aînée et la sœur cadette, que naissent ces sentiments.

De même que le jugement moral adulte s'intériorise pour former une partie du surmoi, le jugement intellectuel et le jugement esthétique de l'adulte s'associent pour former une autre partie du surmoi qui à l'avenir alimentera les sentiments d'infériorité.

De même que sur le terrain moral il se passe chez l'obsédé un

combat entre le soi et le surmoi auquel le moi assiste en pur spectateur, sur le terrain des sentiments d'infériorité le surmoi impose son verdict absolu de laideur, tandis que le soi essaie des compensations autistiques et développe mille coquetteries. Le moi, écarté de ce duel n'arrive pas à imposer la logique des relations qui mettrait fin à ce conflit et permettrait à l'enfant de se placer sur le terrain de la réalité.

Du fait que les jugements péjoratifs absolus sont énoncés par le surmoi, on comprend qu'ils se combinent facilement à des sentiments de culpabilité qui émanent de la même instance. Et ces derniers viennent renforcer les sentiments d'infériorité. Il se fait alors une combinaison constante de ces deux ordres de sentiments. Une personne qui souffre de ne pas se trouver assez intelligente, et qui en même temps se fait des reproches de ne pas faire assez bien son travail, verra s'accroître ses sentiments d'infériorité dans la mesure où sa culpabilité augmente. Les idées d'infériorité, qui sont un reliquat des reproches faits par les parents, s'imposent comme pour punir la personne.

Du point de vue du conscient, nous pouvons dire que l'enfant n'est pas parvenu à évoluer de l'absolu au relatif. Dans la majorité des cas il ne s'agit pas là d'un défaut de l'intelligence, mais de causes affectives qui empêchent cette évolution.

Du point de vue de l'inconscient, trois causes me paraissent particulièrement en jeu dans la formation des sentiments d'infériorité. Ce sont : l'Œdipe, un conflit de jalousie, et la crainte de ne pas être aimé.

Nous avons vu que les sentiments d'infériorité étaient associés à un surmoi trop sévère. Chacun connaît les liens qui unissent l'Œdipe à la formation du surmoi. Il n'y a donc pas lieu d'approfondir ici cette première cause.

Par contre, je tiens à insister sur le fait que, chez toute personne souffrant de sentiments d'infériorité, on rencontre un important conflit de jalousie mal liquidé. Nous savons que chez la fillette ce conflit est souvent l'envie du pénis qui crée une situation typique de jalousie.

Ces malades, au lieu de s'accepter tels qu'ils sont et d'essayer de développer leurs qualités, envient perpétuellement ce que les autres ont. Ils vivent en fonction de ce qu'ils jalousent chez autrui. Tout ce qu'ils possèdent leur semble méprisable, tout ce qui appartient à

d'autres leur semble désirable. De là cet état d'insatisfaction chronique qui entretient les sentiments d'infériorité.

Reich a montré qu'un trait de caractère était souvent l'héritage d'un conflit mal liquidé et refoulé. Le besoin d'envier perpétuellement autrui nous paraît être l'héritage, soit du désir de masculinité chez la fillette, soit d'un conflit de rivalité de frères et sœurs dans l'affection d'un des parents.

Pour bien liquider les sentiments d'infériorité, il importe donc de résoudre le conflit de jalousie qui en est une des sources importantes, bien qu'il demeure généralement inconscient. Ce conflit de jalousie détermine une attitude de dépit chez le malade, dépit de ne pas être comme celui qu'on envie. Il en résulte un refus de la réalité. La malade dont nous étudierons l'histoire, un peu plus loin, ne pouvait retourner chez sa tante, de peur de la trouver vieillie. Elle aurait voulu arrêter le temps tant qu'elle n'était pas mariée. Elle préférait se tenir à distance de sa tante qu'elle aime cependant beaucoup, plutôt que d'être contrainte à prendre conscience de la réalité qui la dépiterait. Elle a la même attitude vis-à-vis de ses neveux qu'elle ne veut pas voir grandir. La jalousie de ne pas avoir le succès qu'avait sa sœur à vingt ans, lui impose de ne pas prendre conscience de tout ce qui peut lui rappeler son âge. Mais ce n'est là qu'un mécanisme de défense des sentiments d'infériorité provoqués par la jalousie.

La troisième cause importante qui détermine les sentiments d'infériorité réside dans la crainte de ne pas être aimé.

Nous avons vu que le jugement péjoratif émanait du surmoi, par conséquent historiquement il provient d'un des parents. Il est donc tout naturel que l'enfant se figure que si l'un de ses parents a pu émettre ce jugement sur lui, c'est qu'il ne l'aime pas. Ce sentiment de ne pas être aimé sera encore beaucoup plus fort si l'enfant a un frère ou une sœur sur qui on ne porte pas le même jugement. De plus, ce sentiment est renforcé du fait qu'à cet âge la logique de relation n'existant pas, l'enfant s'imaginera ne pas être aimé du tout. Il en résultera pour ce petit névrosé un sentiment de solitude et d'insécurité qui viendra renforcer les sentiments d'infériorité. L'enfant engage son raisonnement dans le cercle vicieux suivant : « Mon père, ou ma mère, ne m'aime pas parce que je suis laid, stupide, maladroit ; mais il me trouve ainsi parce qu'il ne m'aime pas. »

En fait, tous les enfants passent par des sentiments de ce genre,

mais, grâce au syncrétisme de leur pensée, s'ils ont l'impression d'être celui qui n'est pas aimé, parce qu'il est bête par exemple, ils ont en même temps l'impression d'être celui qui est aimé parce qu'il est le plus fort ou le plus affectueux. L'enfant normal passe de ce syncrétisme à une logique des relations, l'enfant névropathe reste, à cause de son surmoi hypersévère ou pour d'autres raisons névropathiques, dans un sentiment troublant d'infériorité.

Ce qui achève de déséquilibrer ces enfants, et même de les conduire à de graves névroses obsessionnelles, c'est que chaque critique est considérée comme un retrait de l'affection des parents et redouble le besoin d'être aimé. Chaque critique accentue donc l'ambivalence et la fixation sur le parent qui la formule.

Il s'ensuit que l'enfant, au lieu de développer harmonieusement ces deux besoins : aimer et être aimé, accentue au détriment de sa capacité d'aimer, une nostalgie d'être aimé. Il a de plus en plus besoin de compliments et est de plus en plus susceptible à l'égard de la critique. Cette attitude passive et narcissique contractée envers un parent, se généralise à tout l'entourage. Bientôt l'enfant ne connaît plus que des relations ambivalentes qui l'obligent à se méfier de tout le monde, ce qui, secondairement, lui enlève toute confiance en lui-même et l'oblige à renforcer encore ses sentiments d'infériorité.

Cet ensemble de conflits qui est une vraie *névrose des sentiments d'infériorité* donne à ces malades une attitude particulièrement paradoxale : ils se font à journée faite certains reproches, mais ils ne peuvent les accepter d'autrui. C'est que chez eux le surmoi et le monde extérieur se lient contre leur moi.

Examinons maintenant ces considérations théoriques à la lumière d'une observation de malade.

Jeanne a bientôt 30 ans, elle est une grande obsédée. Elle est la seconde de cinq enfants : un frère aîné, puis deux frères puînés, et enfin une sœur qui a quatre ans et demi de moins qu'elle. Son père est mort lorsqu'elle avait onze ans. Le frère n° 2 est mort à 25 ans, le n° 3 à 16 ans. Depuis la naissance de la sœur la mère était restée alitée, souffrant d'une paralysie sur l'origine de laquelle je n'ai pu obtenir de renseignements exacts. La mère est morte dix ans après son mari.

La malade jouit d'une bonne santé physique ; son Wassermann a été négatif à trois reprises. La névrose a commencé à l'âge de

11 ans, peu de temps après la mort du père. Jeanne était alors dans un internat où elle se trouvait avec beaucoup de citadines, alors que jusqu'ici elle avait toujours vécu à la campagne. Elle avait une admiration sans bornes pour son père, et s'imaginait que tout ce qu'on faisait chez ses parents ne pouvait être fait mieux. Arrivée au pensionnat, ses camarades se moquèrent de certaines habitudes qu'elle avait et la traitèrent de campagnarde. Elle eut alors de violents sentiments d'infériorité. Ce sont les premiers dont elle se souvienne, mais l'analyse en découvrira d'antérieurs. A cette époque commencèrent aussi des scrupules qui portaient surtout sur ce qui touchait à la sexualité. Elle se sentait obligée de barbouiller tous les organes sexuels des statues qui se trouvaient reproduites dans ses livres d'histoire ou dans son dictionnaire. Son frère aîné découvrit la chose et lui dit qu'elle devait avoir de bien vilains sentiments pour être obligée de faire cela. Cette remarque redoubla ses scrupules et elle passait des heures à se confesser. Elle avait toujours l'angoisse de ne pas avoir tout avoué.

A cet âge, elle change de caractère. Jusqu'ici elle avait été très garçon ; elle adorait grimper aux arbres et se battre avec ses frères ; elle était pleine de mépris pour sa sœur qui ne savait pas encore se battre. Elle connaissait la différence anatomique des sexes et avait souhaité ardemment être garçon.

On voit donc ce qui se passe. Elle refoule sa sexualité à la suite de circonstances insuffisamment éclaircies par l'analyse (probablement excessif sentiment de culpabilité dû à son désir de posséder le pénis du père mort). Avec ce refoulement elle renonce à devenir un garçon, mais ce conflit se mue en un trait de caractère. Elle est insatisfaite d'elle-même et elle éprouve le besoin de perpétuellement envier ce qu'ont les autres.

Dans la suite, la sexualité est restée entièrement refoulée. Scrupules et sentiments d'infériorité sont restés latents jusqu'à la mort de la mère.

A peu près à la même époque, son cousin, âgé de 10 ans de plus qu'elle, et sur qui elle était très fixée (naturellement sans le lui avoir dit et avec de gros sentiments d'infériorité), se marie. Environ un an plus tard elle fait une grippe et traîne ensuite un peu de laryngite. Elle s'inquiète alors, se persuade qu'elle va faire une tuberculose grave et, à partir de ce moment, est envahie par des idées obsédantes de suicide. Son anxiété augmente, elle tente de

s'empoisonner, et là-dessus elle est internée. En clinique, elle se reproche très vivement son acte. Elle éprouve des sentiments d'indignité vis-à-vis des siens, et par suite elle leur devient de plus en plus hostile.

Pendant qu'elle est internée, son frère et sa sœur se marient ; il ne reste plus qu'une vieille tante dans la maison familiale. Après deux ans d'internement, elle sort, présentant les obsessions que nous allons décrire dans un instant. Deux ans d'analyse l'ont peu améliorée, mais théoriquement le cas reste instructif.

Au sortir de la clinique, deux idées obsédantes la tourmentent surtout : si elle a un cheveu blanc ou une dent gâtée sa vie sera finie ; il ne sera plus possible pour elle de se marier et d'être heureuse.

Notons tout de suite l'absence totale d'un moi critique chez cette malade, car elle a déjà vu chez elle des cheveux blancs et elle a plusieurs dents gâtées. Elle le sait, et, d'une part, elle considère bien que sa vie est finie et ratée, ce qui rehausse d'un éclat particulier celle de sa sœur qui est mariée et mère de famille, mais en même temps elle se comporte comme si le passé n'existait pas, et comme si ce n'était qu'à la prochaine dent cariée ou au prochain cheveu blanc que tout s'effondrerait pour elle. Ceci n'est qu'un des exemples de sa pensée synthétique, de cette absence totale d'un moi logique et critique qui puisse se faire l'allié de l'analyste, qui puisse prendre parti pour la réalité et contre la névrose.

Lorsque la malade en se peignant découvre un cheveu blanc, elle entre dans une grande anxiété, elle ne peut plus rien entreprendre et elle se promène dans sa chambre en trépignant de rage, en proie à une immense hésitation. Elle voudrait arracher ce cheveu, mais elle a peur que cela ne fasse pousser deux cheveux blancs à la place. Enfin, après un temps plus ou moins long, elle se décide pourtant à l'arracher.

Il en est de même lorsqu'elle a une dent cariée, elle n'ose aller chez le dentiste, de peur que celui-ci ne lui confirme le mal, mais elle voudrait y aller pour être sûre que le mal n'empire pas.

Ici aussi, nous voyons que le moi de la malade n'est plus capable d'accepter un jugement péjoratif, même quand il est formulé par la simple prise de conscience de la réalité. L'affect en jeu est si considérable qu'il maintient la malade entièrement dans sa pensée syncrétique, et que, d'une part, elle n'accepte pas ses cheveux blancs

très rares qu'elle voit parfois dans la glace, mais que, d'autre part, elle se désespère des heures durant du fait qu'elle ne peut plus être heureuse puisqu'elle a des cheveux blancs. Dans ces heures, ce sont les jugements péjoratifs absolus de son surmoi qui s'imposent. Elle devient la personne la plus laide de la terre. Cette sensibilité à l'égard de la qualité des cheveux et des dents a des motivations diverses.

Lorsqu'elle était encore très petite, Jeanne avait entendu son père dire : « Les deux choses les plus importantes pour une femme sont ses cheveux et ses dents. » Très fortement fixée à son père, cette appréciation s'est gravée profondément en elle. Presque jusqu'à la mort de son père Jeanne s'était sentie la préférée. Mais peu de temps avant sa mort, son père appela la petite sœur « ma petite noiraude », nom d'amitié qu'il avait coutume de donner à Jeanne. Jeanne en fut bouleversée, elle se sentit détrônée, et des bouffées de haine montèrent en elle contre sa sœur. Plus tard, cette jalousie ne devait que s'accroître, le frère aîné disait souvent à Jeanne qu'elle était laide et méchante, tandis que sa sœur était belle et douce. Jeanne fit alors une fixation typique par sentiments d'infériorité sur son aîné, et une fixation par culpabilité (agressivité refoulée) sur sa sœur.

Ainsi s'enracina le sentiment d'infériorité, et quand vinrent les premiers cheveux blancs et les premières dents gâtées, s'imposa le verdict écrasant du père.

Ces idées se sont imposées au sortir de la clinique parce qu'elles sont deux signes de décrépitude. Or, pendant qu'elle était internée, Jeanne a perdu le second de ses frères, elle a vu se marier l'aîné et sa sœur, elle demeurait donc seule célibataire de la famille.

Le fait que sa sœur la précédait dans la vie conjugale venait réveiller les préférences du père et du frère aîné, venait intensifier les idées de jalousie et de rivalité, et par suite intensifier à nouveau les sentiments d'infériorité.

A partir du moment où sa sœur s'est mariée, Jeanne n'a plus voulu la voir. Bien plus, elle a réclamé de sa famille qu'on ne lui en parle plus, parce que cela lui faisait du mal. Elle refuse d'aller dans la demeure familiale parce que sa tante y a reçu sa sœur. Par ailleurs, Jeanne est obligée de reconnaître à sa sœur toutes les qualités. Elle a pour elle un charme presque surhumain : « Il y a ma sœur, puis ensuite les autres femmes, et quand vous me dites qu'elle est une femme comme les autres, je veux bien le croire parce que c'est vous qui me le dites, mais c'est contraire à tout ce que j'éprouve

et dans le fond je ne le crois pas. » Bien plus, Jeanne a la conviction que pour tout le monde sa sœur a beaucoup plus de charme que n'importe quelle autre femme.

On voit ici combien Jeanne est restée fixée à la période des jugements absolus. « Ma sœur est belle et bonne, moi je suis laide et méchante. » On voit aussi combien ces sentiments d'infériorité sont liés d'une part au sort de son Œdipe, d'autre part aux conflits de rivalité avec ses frères d'abord, avec sa sœur ensuite. Il est indéniable également qu'elle a vécu et qu'elle vit encore dans la crainte constante de ne pas être aimée.

La vie de Jeanne est en effet infernale. Voit-elle quelque jeune fille sympathique, elle ne peut pas l'aimer, elle est immédiatement saisie par un conflit de rivalité. Cette jeune fille se trouve momentanément douée de toutes les qualités de sa sœur. Par suite, elle se trouve laide, méchante, sans charme, ne pouvant attirer l'affection de personne. Ainsi Jeanne est perpétuellement vaincue et s'estime la plus misérable des créatures.

Jeanne ne peut pas non plus évoluer, car reçoit-elle un reproche ou une critique de quelqu'un, qu'immédiatement elle le trouve injuste (bien que ce soient généralement des reproches qu'elle se fasse elle-même toute la journée), elle considère cette personne comme méchante et ne veut plus la voir.

Cette idée de ne pas être aimée active les sentiments d'infériorité et avive les situations de rivalité. Elle empêche Jeanne d'avoir confiance en quelqu'un et rend très difficile la création même d'un début de transfert. Le transfert négatif reste si puissant que la malade détruit au fur et à mesure tout ce qu'elle semblait commencer à construire. C'est évidemment sur ce transfert négatif qu'il faut porter toute l'attention de ces analyses. Mais ces personnes, pour s'épargner de la souffrance, ne veulent pas entendre de critiques. On ne peut donc procéder que par étapes, en faisant alterner constamment le transfert positif et le transfert négatif.

Mais ce n'est pas sur ce côté-là de la thérapeutique que je voudrais insister. Je voudrais montrer qu'il y a un avantage à ne pas limiter l'analyse au soi et au surmoi qui sont les éléments inconscients de notre être, il faut aussi porter notre investigation analytique sur le moi et pour cela mieux le connaître.

Lorsqu'en investigant l'inconscient d'un homme névrosé, nous le trouvons encore fortement fixé à sa mère, nous essayons par ana-

lyse de le faire évoluer vers un investissement plus normal et plus adulte de sa libido. De même, si nous trouvons un moi qui est encore fixé aux stades des jugements absolus, nous devons le faire évoluer au stade d'une logique des relations. Si, dans le domaine de la logique, ces stades du moi commencent à se préciser, il faut reconnaître que, dans le domaine de l'adaptation pratique, ils nous sont encore mal connus. C'est à ce propos que l'analyse peut s'enrichir des autres psychologies qui étudient surtout le conscient.

Il ne s'agit nullement de réintroduire un facteur éducatif dans l'analyse, mais de donner plus de force au moi pour se faire l'allié de l'analyste.

Nous passons tous par le complexe d'Œdipe, et bien des enfants arrivent à résoudre cette situation sans prendre conscience de leur Œdipe. Leur moi s'est adapté spontanément aux situations nouvelles. En analysant le moi nous arrivons à mieux permettre cette adaptation, et nous facilitons au malade une clairvoyance plus grande dans son inconscient.

Dans l'exemple des sentiments d'infériorité qui, ici, nous ont occupé plus spécialement, au moment où l'on est parvenu à opérer une brèche suffisante dans la défense narcissique, il importe de s'attaquer plus activement aux sentiments d'infériorité eux-mêmes. Pour cela, il faut à côté de la révélation des mobiles inconscients, montrer aux malades les différences des procédés logiques chez l'adulte et chez l'enfant. Lorsque l'analysé réalise que tout le monde passe par un stade où la logique des relations fait défaut, il comprend mieux ce qui consciemment le rend prisonnier de ses sentiments d'infériorité et dans quel sens il devrait faire évoluer son moi. Il est alors plus capable de prendre conscience des résistances qui empêchent cette évolution.

Analyse d'un cas de phobie des chiens [1]

Par Editha Sterba, Vienne.

(Traduit par Paul Jury)

Chez presque tous les enfants, à un moment donné de leur développement, se manifeste la peur d'un animal.

Beaucoup de ces craintes, quand elles sont légères, passent inaperçues, ou du moins sont traitées de bagatelles, de choses qui ne méritent pas l'attention. D'ailleurs, elles s'effacent souvent d'elles-mêmes, parfois complètement ; et le sujet, plus tard, s'en révèle tout à fait indemne.

Freud, dans *Totem et Tabou* (2), nous explique pourquoi certains animaux peuvent éveiller si facilement de l'angoisse chez l'enfant : « L'attitude de l'enfant à l'égard des animaux présente de nombreuses analogies avec celle du primitif. L'enfant n'éprouve encore rien de cet orgueil, propre à l'adulte civilisé, qui trace une ligne de démarcation nette entre lui et tous les autres représentants du règne animal. Il considère sans hésitation l'animal comme son égal ; par l'aveu franc et sincère de ses besoins, il se sent plus proche de l'animal que de l'homme adulte, qu'il trouve sans doute plus énigmatique.

« Dans cet accord parfait qui existe entre l'enfant et l'animal, on voit parfois surgir un trouble singulier. L'enfant commence tout à coup à avoir peur de certains animaux et à fuir le contact et même l'aspect de tous les représentants d'une espèce donnée. On voit alors se reproduire le tableau clinique de la *zoophobie*, une des affections psycho-névrotiques les plus fréquentes à cet âge, et, peut-être, la forme précoce d'une affection de ce genre. La phobie porte en général sur des animaux pour lesquels l'enfant avait témoigné jusqu'alors le plus vif intérêt, et elle ne présente aucun rapport avec tel ou tel animal particulier. Le choix des animaux susceptibles de

(1) Article paru dans le *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, 7e an. oct-déc. 1933, nos 10-12, reproduit avec la permission de l'auteur.

(2) Chap. IV, 3. Dans la trad. de Jankélévitch (Payot), p. 176 sqq.

devenir objets de phobies n'est pas très grand dans les villes. Ce sont des chevaux, des chiens, des chats, plus rarement des oiseaux, bien souvent de très petites bêtes, comme les hannetons ou les papillons. Quelquefois ce sont des animaux que l'enfant ne connaît que par ses livres d'images ou par les contes qu'il a entendus ; ils deviennent l'objet de l'angoisse irraisonnée et démesurée qui accompagne les phobies. On réussit rarement à découvrir l'accident ou l'événement qui a déterminé cet extraordinaire choix de l'animal, objet de la phobie. »

Nous savons maintenant par la classique analyse des deux phobies animales d'enfants, « Analyse de la phobie d'un enfant de cinq ans » (1), et « Sur l'histoire d'une névrose infantile » (2), qu'essentiellement cette affection est une façon de déplacer l'angoisse, de l'écarter d'un objet important pour la fixer sur un animal choisi, d'après les conditions particulières où vit l'enfant. L'animal n'est que le *succédané* de la personne crainte. L'enfant l'investit du sentiment ambivalent qu'il a pour l'objet principal. L'avantage de ce déplacement est de limiter l'angoisse. Si l'enfant, en effet, réussit à éviter l'animal, l'angoisse est bannie. Il lui suffit pour cela de ne pas quitter les siens et de ne pas s'avancer dans la zone de l'animal redouté. Et généralement, au contraire, la personne, objet principal et point de départ de l'angoisse, est de l'entourage immédiat et constant de l'enfant.

Le cas suivant illustrera ce genre de phobie. Il nous permettra de surprendre le mécanisme de la névrose et donnera le moyen de la guérir, en la comprenant chez l'adulte. Mais on y verra, en outre, la phobie se transformer en une autre forme de névrose.

*
* *

Déli a sept ans et demi et craint les chiens d'une façon surprenante. Son milieu est de petit bourgeois : le père a une affaire, la mère tient le ménage et, tout en aidant son mari dans ses affaires, s'occupe de Déli et de sa sœur, Eva, d'un an environ plus jeune. Le père est un brave homme, simple, un peu borné. Il travaille fort toute la semaine. Il n'est guère avec les siens que le dimanche, mais il ne pense qu'à eux et aime tendrement ses enfants. On doit le

(1) Freud : *Gesam. Schrift.*, t. VIII. Traduction française par Mme Marie Bonaparte parue dans cette revue, fasc. 3, 2e année, 1928.
(2) *Ibid.* Traduction sous presse.

croire quand il dit qu'il n'est jamais sévère avec eux, qu'il vit dans une heureuse union et n'a pas de dispute avec sa femme sur les sujets d'éducation.

La mère est plus intelligente et plus éduquée, peut-être aussi plus énergique. Elle aime cordialement ses filles. Elle n'est peut-être pas avec elles assez sévère, elle l'avoue ; en tout cas, elle se sacrifie complètement à elles ; sans cesse elle leur prépare de petites joies, des surprises. C'est elle qui fait leurs vêtements, elle qui les soigne, les bichonne. Elle paraît être une mère modèle.

Déli et Eva sont élevées avec une certaine liberté. Ainsi, elles vont seules à l'école, peuvent jouer seules longtemps au jardin public. Le dimanche, elles font de grandes excursions avec leurs parents. On les mène au cinéma, aux spectacles de leur âge...

La mère insiste sur ce fait qu'elle n'a jamais eu de difficultés à les élever. Elles sont vaillantes, obéissantes, polies, faciles, ne se disputent pas, jouent toujours ensemble, s'aiment beaucoup. Sur la toute petite enfance de Déli et sa première jeunesse, sa mère n'a rien à dire de particulier : elle a été formée, très vite et facilement, à la propreté. Pas de complication à ce sujet ; ni non plus quand Eva, sa sœur, est née.

Déli est vigoureuse, bien bâtie, peut-être un peu au-dessous de son âge. Bonne mine, grosses joues rouges, cheveux noirs épais ; des lunettes, car elle est myope. Elle n'entend pas bien si on parle bas, ayant eu deux graves otites de l'oreille moyenne, aussi tend-elle l'oreille. Ses grands yeux arrondis, sa grosse chevelure, son air candide, son sourire amical, lui donnent un air un peu comique. Son intelligence paraît moyenne. Elle n'est pas très vive et semble silencieuse et tranquille.

Deux mois avant, elle a eu la rougeole, a été très malade, avec inflammation des deux oreilles et troubles sévères de la digestion. On a dû lui donner une irrigation chaque jour pendant six semaines, le médecin ayant interdit tout effort au moment des selles. La fillette semble avoir reçu les lavements sans réaction particulière, sauf pourtant une grande crainte de salir son lit ; elle était hors d'elle quand elle ne parvenait pas à retenir assez longtemps le lavement et salissait son lit. Elle a dû aussi avoir, avant, quelque peur des chiens, mais on ne l'a pas beaucoup remarqué. Mais, depuis sa rougeole, cette peur est devenue telle qu'elle ne peut plus aller dans la rue. Elle ne sort désormais qu'avec sa maman. Aller

à l'école avec sa sœur lui fait peur. Elle pleure, elle crie, dès qu'elle voit, même de loin, un chien. Elle se cramponne convulsivement à sa mère, tourne autour d'elle en poussant de grands cris jusqu'à ce que le chien ait disparu. Au jardin public, elle est insupportable : tandis que sa sœur s'amuse avec d'autres enfants, Déli reste assise, tremblante, contre sa mère, et si un chien paraît, elle pleure, elle crie à ameuter les gens.

A la suite de cette phobie, son instruction a souffert. Sur la route de l'école, Déli ose à peine avancer, tant son effroi est grand. A l'école même, le temps qu'elle passe lui suffit à peine pour se ressaisir. La maîtresse juge qu'elle devra redoubler sa classe : elle ne sait plus les choses élémentaires.

La mère ne saurait dire quand a commencé la phobie. Elle ne se rappelle pas que Déli se soit, un jour, particulièrement effrayée d'un chien ou ait été mordue. Pourtant, au cours de nos conversations avec la mère, nous apprenons que Déli, à trois ans, un dimanche matin, accompagnait son père qui allait chercher du lait. Quelqu'un se trouva là avec un grand chien-loup. Pendant que le père s'occupait de son emplette, la petite voulut caresser le chien. Celui-ci, d'après l'instinct de sa race, lui prit la main dans sa gueule en jouant. Le père, se retournant et voyant cette main dans la gueule, s'effraya. Il cria : « Ne mets pas ta main là ! », et tira le bras vivement. L'enfant fut effrayée de ce cri et de cette violence. La mère, quand elle apprit l'incident, s'affola rétrospectivement. Elle reprocha au père son imprudence, sa maladresse, insista tellement sur tout ce qui aurait pu arriver qu'elle raviva la crainte qu'avait eue l'enfant, tout comme si le chien l'avait estropiée.

Je ne rapporterai pas ici tout le matériel fourni par l'analyse de cette enfant, mais simplement ce qui éclairera sa phobie des chiens.

*
* *

Déli arrive très confiante et salue aimablement.

A ma question : « Pourquoi viens-tu à moi ? » — « C'est que j'ai une grande peur des chiens, répond-elle, et que tu vas me l'enlever. »

Au début du traitement, elle est un peu timide, mais bientôt elle se met à l'aise. Je lui laisse le choix de ses jeux, et à la troisième séance : « Est-ce que, dit-elle très sérieusement, je peux jouer à n'importe quoi sans que personne me fasse d'histoire, et le raconteras-tu à quelqu'un ? »

Je lui confirme qu'elle est libre et aussi que je ne parlerai à personne de ce qu'elle dira ou fera ici. Elle me confie alors à l'oreille : « Si nous jouions au tuyau ? » Mais elle quitte aussitôt ce thème, et je n'apprendrai que quelques jours plus tard comment se présente ce jeu.

Chaque jour elle vient ponctuellement et trouve, chaque fois, quelque chose à dire sur sa crainte des chiens. Elle est si pleine de son angoisse qu'elle est toujours haletante et tremblante dans la rue et, en fait, ne pense qu'à cela. Elle m'en parle donc tout de suite et sans cesse.

Un jour, elle me propose de me montrer comment elle a peur des chiens. « Pour que tu comprennes mieux pourquoi je m'effraie, je vais jouer avec toi. Je suis le chien. » Pleurant et criant, elle court devant moi et toujours en rond.

J'ai l'impression qu'elle se présente délibérément par devant, et donc qu'elle cache son dos. J'interromps ce jeu excitant et je demande : « As-tu peur pour ton dos ? » Elle pleure, sanglotte anxieusement et dit : « Le chien pourrait m'attraper avec sa gueule ! » Et pour m'expliquer, elle tend le museau et fait le geste de me mordre. Mais aussitôt elle regrette, toute émue, d'en avoir trop dit (1). « Je voulais dire qu'il voudrait m'atteindre et me sentir par derrière. C'est ce que font toujours les chiens. »

Comme nous jouions avec des poupées, toujours malades, j'apprends le jeu du tuyau. Déli me presse de prendre un petit vaporisateur de poupée et de donner un lavement à la poupée, à qui elle donne son nom. Je prends l'air étonné.

Mais Déli : « Oui, donne un lavement à la poupée ! »

Elle se contente d'assister au lavement. Anxieuse, elle dit : « Prends garde à ne pas faire mal à l'enfant ! »

Je dois répéter le jeu un nombre incalculable de fois. Déli, toujours silencieuse et expectante, observe si je ne condamne pas le jeu.

On joue aussi au docteur. Déli demande : « Examine l'enfant au « popo », s'il ne lui manque pas quelque chose. » Mais elle s'effraie de sa question (2), réfléchit un instant et ajoute : « Ne devrions-nous pas plutôt jouer à la visite à la tante ? »

Moi : « D'où connais-tu ce jeu du tuyau ? »

(1) On verra plus loin l'importance, en effet, de ce geste de vouloir mordre comme le chien. Voir la note 2, page 670. (*N. du T.*)

(2) Même observation que ci-dessus, note 1, voir la note 2, page 670. (*N. du T.*)

Elle : « Pendant la rougeole. »

Et elle raconte les nombreux lavements qu'elle a reçus de sa mère pendant sa maladie.

Sa mère m'a déjà signalé qu'elle les subissait volontiers, loin de s'en défendre. La petite le confirme, mais elle a soin d'ajouter toujours que sa mère disait : « C'est nécessaire, tu es malade. » Elle a donc un fort sentiment de culpabilité, comme il résulte de son attitude pendant le jeu du tuyau : ce plaisir défendu n'est permis que dans certaines circonstances.

La phobie persiste. Pendant l'heure d'analyse, elle observe si j'accepte vraiment le jeu du tuyau (1), si j'y joue moi-même sans y voir une faute. Quand elle s'est convaincue que je n'ai rien contre ce jeu, que j'y joue volontiers avec elle, elle dit : « Me le permettras-tu à moi aussi ? Ma réponse affirmative la soulage visiblement, et la voilà qui transforme le jeu en y prenant un rôle actif.

Bien que je ne puisse encore comprendre le sens de ce comportement, je continue le jeu, me rendant bien compte qu'il soulage son angoisse. Evidemment, elle éprouve une véritable excitation sexuelle — elle haletait — à donner le lavement à la poupée. Bientôt après, elle joue aussi au chien qui me poursuit. Je dois, en criant, fuir devant elle ; plus je manifeste d'angoisse, plus elle me presse et montre sa joie.

Il m'apparaît dès lors qu'elle veut, au fond, accomplir elle-même ce que signifie le jeu et n'a d'angoisse que parce que c'est défendu (2).

Elle accepte cette interprétation et la comprend bien, puisqu'elle assure maintenant que le chien lui est devenu indifférent. Et, de fait, l'angoisse s'est amoindrie. Déli ne va pas encore seule dans la rue, mais elle ne crie plus et ne cherche plus à protéger son dos quand elle voit un chien.

Quelle était sa fantaisie en jouant à donner des lavements ? Celle-ci : « Je pousserai le lavement au chien jusqu'à ce qu'il meure et je n'aurai plus d'angoisse ! » Quand elle perçoit en moi un doute à ce sujet, elle insiste : « C'est sûr ! J'ai vu, une fois chez nous, devant la maison, un homme qui l'a fait si longtemps à un chien, qu'il en est mort (le chien). »

(1) Il était indispensable que ce jeu fût « réellement » permis par moi, comme nous le verrons.

(2) Voir page précédente, notes 1 et 2. (*N. du T.*)

Déli veut maintenant faire le garçon dans ses jeux, Elle met sa robe dans son pantalon ; elle rit, s'agite, agressive : un vrai petit gars. Nous parlons alors différence entre garçons et filles. Elle nie toute différence et insiste : « Crois-moi, il n'y a que les habits. » Mais, dans un dessin, elle laisse paraître que les garçons font pipi debout. J'en parle. Elle dit alors clairement : « Je pourrais, moi aussi, mais je ne le fais pas, parce que ce n'est pas convenable. »

Déli est désormais sans angoisse, gaie. Plus d'appréhension des chiens. Elle fait elle-même ce dont auparavant elle s'effrayait et s'identifie avec la personne qui donne le lavement. Et, on peut la croire quand elle me raconte peu avant les vacances, qu'elle a fait, dimanche, avec son père, une excursion sans avoir eu, une seule fois, peur des chiens (1).

La mère me signale maintenant que Déli avec son père a changé. Elle est insupportable, le traite d'égal à égal, est grossière, chante avec lui des chansons d'étudiants, fait de mauvaises plaisanteries, bref agit comme elle a vu faire aux galopins de la rue. Elle est aussi moins bien avec sa mère, n'en sent plus le besoin pour se protéger des chiens, et la pauvre femme éprouve contre elle quelque aigreur, tant elle est choquée de cette grossièreté.

Dans cet état, Déli, sa mère, sa sœur Eva, et Stephi, une servante, sont allé passer quelque temps dans un petit coin de campagne. Tout s'est très bien passé, sauf que Déli a eu encore une inflammation de l'oreille moyenne. Déli a pris des bains avec des garçons et des fillettes de son âge.

*
* *

Quand, à l'automne, je la revis, je fus effrayée de sa transformation. Lorsqu'elle entra dans mon cabinet, elle était vraiment méconnaissable. J'avais devant moi une enfant pâle, oppressée, silencieuse, l'air méfiant et craintif, la voie basse et indistincte. La bonne humeur d'auparavant a totalement disparu, Déli ne veut ni parler ni jouer. Elle n'a plus peur des chiens, mais ne prend, en tous cas, aucun intérêt au monde extérieur. La reprise des classes l'avait, pensai-je, fatiguée, car elle a de l'émulation et est fort appliquée. Mais, à l'école, dit la maîtresse, les progrès sont nuls. Déli, bien que répétant sa classe, suit moins bien encore que l'an passé. En par-

(1) Le traitement avait duré exactement deux mois.

ticulier, elle ne sait plus compter, elle a perdu toute intelligence des rapports numériques.

Nous voulons reprendre nos jeux, mais Déli remet dans sa boîte la poupée avec laquelle elle jouait au lavement.

« Pourquoi ? »

Elle, très sérieusement : « Je ne joue plus au tuyau, c'est pas convenable. » Elle montre ainsi sa réprobation pour l'analyste qui a permis le jeu et y a participé. Elle écarte avec énergie tout ce qui est défendu. Ses scrupules apparaissent dans le matériel qu'elle me livre et que je n'interpréterai que peu à peu. Nous jouons à des jeux qu'elle propose : Nous sommes deux braves petites filles. Les jeux sont toujours les mêmes et ennuyeux. Ils reproduisent la vie quotidienne de la fillette, mais le thème de l'école étant absolument écarté. Déli, dans ses jeux, s'applique avec minutie et obsession à chaque détail, sa pensée est visiblement d'ordre obsessionnel. Elle veut m'apprendre comment jouent deux petites filles convenables. Mais elle est si maladivement contrainte dans ce rôle qu'on voit que tout autre chose lui est défendu.

J'essaie de rompre ce jeu fatiguant. De ci, de là, je change les thèmes ou lui fais des objections ; elle fait semblant de ne pas me comprendre. Pourtant elle finit par prendre mes insinuations au sérieux, et à ma question : « Comment viennent les petites filles ? » elle répond, sur un ton de reproche : « Mais par la cigogne ! » J'esquisse un doute.

Elle persiste dans son attitude contrainte : elle tient à me montrer qu'elle ne s'engagera pas dans une voie interdite à une brave petite fille.

Il m'est très difficile d'éclaircir le caractère de cette résistance, et encore plus de surmonter l'angoisse que cette résistance provoque.

Enfin, on arrive à briser la glace, et Déli me révèle ce qu'elle entend par la cigogne.

Elle imagine que nous sommes deux enfants que la cigogne a apportées. Nous chevauchons sur des bâtons vers l'Amérique. Les cigognes vont partir en voyage, et l'une monte par derrière.

Dans le dessin qu'elle exécute, son inconscient s'est trahi : les cigognes ont quatre pattes, et ce sont aussi des chiens.

« Il est naturel qu'elles se montent dessus comme des chiens », et elle confirme : « J'ai vu des chiens le faire. »

Il est intéressant de voir que Déli, tout en acceptant la légende, trahit qu'elle sait d'où et comment les enfants viennent.

La signification et la discussion de son phantasme rendent Déli confiante, et elle me raconte maintenant ses difficultés scolaires : Elle ne peut plus compter, se plaint-elle. Interrogée sur les sentiments pénibles qui la rendent silencieuse et défiante : « Il me faut toujours penser, avoue-t-elle enfin, à la mort, au cimetière. »

Nous sommes à la fin d'octobre et, à l'école, on parle de la Toussaint et de la fête des Morts. La mère, d'ailleurs, me dit, désespérée : « L'enfant est toute bouleversée par l'école, elle n'en mange plus. »

« Je crains la mort, dit Déli. Une de mes camarades a eu la scarlatine. » Elle redoute la contagion, car la scarlatine fait mourir. Elle ne craint pas d'ailleurs que pour elle, mais aussi pour sa mère : « Maman m'a attrapée. Elle a dit : Enfants, vous me tourmentez vraiment trop, vous me ferez mourir ! Aussi je pense qu'elle va mourir. »

A peine Déli m'a-t-elle dit cela, qu'elle joint les mains et crie en pleurant : « Je t'en prie, Madame le Docteur, tu ne vas pas mourir ! », et elle est toute hors d'elle.

Je cause à fond de tout cela, et elle dit : « Tout l'été, j'ai craint que maman ne meure ! »

Pour résoudre la difficulté de l'école, je décide la petite, qui, après son aveu, commence à sortir d'elle-même, à jouer à l'école. Je veux apprendre d'elle le plus de choses possibles, et je prends le rôle d'une enfant qui apprend très mal. Déli est enthousiasmée et entre avec délices dans le rôle d'une maîtresse impitoyable. Elle m'accable de punitions ; je n'en aurai pas cinq, mais sept, mais neuf ! Mais voici que Déli reconnaît et corrige une erreur dans un calcul compliqué. Quand elle est en plein dans le jeu, elle retrouve tout ce qui a été dit à l'école.

Mais elle a décelé ma tactique. Aussi, interrompant un déluge de punitions : « Vous faites cela, me dit-elle, pour savoir ce que je pense ! (1) » Je lui parle de son impossibilité de compter. Elle se montre bien disposée : « Recherchons, dit-elle, pourquoi je ne calcule pas bien. » Je savais déjà que l'impossibilité venait de ce qu'elle subissait l'obsession de penser au cimetière. Je lui dis donc : « N'est-ce pas pour ça ? » Elle tomba dans une forte angoisse accompagnée de larmes : « Je pense que la maîtresse mourra bientôt ; combien de temps vivra-t-elle encore ? » Je lui démontrai que tout calcul éveillait en elle des pensées et des désirs cachés de mort,

(1) A partir de ce jeu, où elle a tenu le rôle de la maîtresse, Déli me dit *vous* et s'y tient désormais. « C'est que pour dire *tu*, je suis déjà trop grande. »

ce qui troublait tout. Ce qu'on lui donnait à résoudre ne correspondait pas avec ses calculs sur la vie.

Nous discutons la chose à fond, Déli est toute soulagée : « Maintenant nous savons pourquoi je ne puis compter ; je dois penser toujours à la mort. Maintenant, je vais pouvoir enfin jouer ! »

Mais, presque aussitôt, elle se trouble et ajoute : « Non, il nous faut trouver encore pourquoi je dois toujours penser au jeu du tuyau. »

Ces paroles montrent clairement que Déli nourrit de mauvais désirs contre ceux qui lui ont interdit ce jeu auquel elle est contrainte de penser toujours. Il me vient à l'esprit que dans l'analyse ce jeu n'a fait que répéter une expérience que Déli a faite, ou du moins tentée, sur un objet réel. Je lui dis donc : « Comment y as-tu joué la première fois ? » Tout effrayée, elle repart : « Comment savez-vous ça ? » J'apaise son inquiétude, et elle me raconte qu'elle a placé Eva sur un fauteuil et a voulu lui enfoncer le tuyau, « comme maman me faisait ». Mais Eva a résisté, crié, maman est venue, s'est bien fâchée et a dit : « Ne le fais plus ! »

Cela s'est produit pendant la convalescence qui suivit la rougeole, et donc, avant que l'angoisse des chiens fût devenue insupportable.

Déli a eu plus tard un jeu qui manifestait bien ses craintes d'avoir fait ce qui était défendu et les conséquences qu'elle en attend. Elle jouait avec deux pièces d'échec, une blanche et une noire. La blanche est triste et malheureuse, elle pense toujours à la mort, elle a toujours peur parce qu'elle a joué avec le tuyau noir. La noire est un diable qui lui a enfoncé le tuyau : à son appareil s'ajoute une espèce de griffe, aussi a-t-elle « lésé » la blanche qui a un grand trou et doit mourir. « Lésé » est du vocabulaire de la mère qui, s'inspirant d'un livre, a parlé d'une façon ampoulée : « Tu léseras tellement ta sœur qu'elle pourrait en mourir », a-t-elle dit en enlevant le tuyau. Je n'ai appris d'ailleurs que plus tard cette menace de la mère à sa fille. La mère en a tout à fait refoulé le souvenir. Ma question le ramène au jour, et la mère retrouve qu'alors sa fille a été particulièrement excitée et méchante. Le jeu actuel manifeste, en outre, comment Déli symbolise le bien et le mal sous la figure de deux êtres, l'un noir et l'autre blanc. Il éclaire enfin la modification intérieure qui s'est produite depuis qu'a disparu l'angoisse des chiens. Avant, elle était noire et méchante, elle avait joué comme un diable au tuyau ; maintenant elle est blanche, brave,

triste et doit toujours penser, à cause de son angoisse et de ses mauvais désirs, qu'il pourrait lui arriver ce qu'elle voulait faire à sa petite sœur. Comme elle s'identifie aussi à cette sœur, la figure blanche représente la partie passive et remplie d'angoisse de sa personne. La noire, le diable, symbolise le père dont Déli, avant les vacances, a assumé le rôle dans la période active du jeu du lavement, et grâce à quoi la phobie des chiens a été surmontée.

L'interprétation et l'étude de ce matériel a fourni un apport décisif à l'analyse. Déli est devenue plus active, plus agressive. Mais avant qu'elle dévoile ses mauvais désirs, dont la cruauté s'est déjà trahie dans le jeu de l'école, un nouveau thème se présente qui n'était apparu qu'incidemment avant l'été. Déli remet sa jupe dans son pantalon et rejoue au garçon. J'insiste pour qu'elle m'indique la différence entre garçons et filles. Elle avoue qu'elle a vu cet été, et à plusieurs reprises, un petit garçon nu dans son bain. Il avait une petite queue par derrière. Sur ma question ironique : « Ne l'avait-il pas prise à un chien ? », elle corrige, et, à voix basse : « Il l'avait, plus que les chiens, entre le devant et le derrière, mais tout de même par derrière. »

Il est intéressant d'observer que Déli situe par derrière la queue du petit garçon. Elle veut la voir comme chez les chiens qui, quel que soit le sexe, ont la queue derrière. Elle qui s'identifie aux chiens dans le jeu du tuyau, s'appuie là-dessus pour ne pas avoir à s'avouer la différence des sexes. Comme je lui démontre qu'elle s'écarte de la vérité, elle concède la différence entre elle et le petit garçon, mais à contre-cœur. Elle me fait observer aussitôt que la petite queue ce n'est pas convenable, qu'elle ne veut rien savoir, que je ne dois pas en parler. Mais, quelques minutes après, elle ajoute : « Cela vous intéresse de savoir ce que Stéphi a dit ? — Oui. — Elle a dit qu'il a une petite queue, mais que moi je n'en ai pas et n'en aurai jamais ». Déli met ainsi son opinion toute personnelle dans la bouche de la servante, mais sans accepter tout à fait l'absence du pénis, comme on le verra plus loin.

Les jeux, à ce stade de l'analyse, manifestent des tendances cruelles. Ce sont toujours des diables et un bourreau. Déli assume le rôle de ces deux types. Ils punissent les enfants, les fouettent, les enchaînent... Elle me dit brusquement : « Nous pourrions jouer à ceci : maman est petite comme un enfant, nous l'enchaînons avec cent mille mètres de corde et toute sorte de ficelles d'emballage. Le diable l'emporte dans les airs et, dans son sommeil, il la brûle ». Déli

éclate de joie, elle se confond en cruautés et duretés. Elle invente toujours de nouveaux châtiments. Comme je m'en étonne, elle explique : « Oui, le diable est sévère, il punit durement. » Et à ma question : « Oui, mais pourquoi maman ? », d'un air décidé : « Elle a battu Stéphi qui a dit quelque chose de défendu à Eva. » A mon avis, elle s'identifie à Stéphi, et je traduis : La mère est ainsi traitée pour avoir puni une faute de Déli. Mais comme Déli est aussi le diable, elle punit sa mère de lui avoir posé des interdictions, et aussi de l'avoir privée de pénis. Pour mieux comprendre le symbolisme du jeu, il faut savoir que le diable était représenté par un tortionnaire en bois qui traîne une longue queue de perles de bois que Déli a reçue de moi. Il s'adorne donc d'un magnifique organe viril.

La figure blanche symbolique réapparaît au cours de ces jeux sadiques, et le tuyau fameux lui est appliqué. Voyez-vous, s'écrie-t-elle, comme elle s'en réjouit ! Mais vous allez voir ce qui va lui arriver. De fait, la figure, frappée par le bourreau de bois, tombe à demi-morte. Déli tint à me faire participer à ses fantaisies de battre, comme elle avait fait pour le lavement. Elle m'assurait : « J'ai connu une enfant qui a toujours pensé au jeu du lavement et à la mort, mais on s'en aperçut un jour, et elle fut désormais guérie ». Déli ne se prête que d'une façon réticente à l'analyse et à l'interprétation de ces fantaisies-là. Elle refuse de continuer avec le bourreau en bois : sa queue pourrait se briser ; elle est si longue et si lourde. Elle assure aussi qu'elle a une petite queue « comme Karlitsche », le petit garçon qu'elle a vu au bain cet été, mais « plus par derrière ». Elle ajoute qu'elle a vu maman en chemise de nuit, et elle n'a pas de queue. « Mais je ne lui ai pas dit, pour qu'elle ne se tourmente pas. » Quand je lui explique qu'il s'agit d'elle : « Non, dit-elle d'un ton méchant, il ne s'agit pas de moi ! »

J'apprends, à cette époque, qu'un événement a dû se passer cet été. Déli avoue qu'elle a voulu, encore une autre fois, jouer au tuyau. A l'heure de la sieste, elle a essayé de mettre son doigt dans le derrière de sa petite sœur qui a crié. Maman a menacé Déli de ne plus s'occuper d'elle désormais, de ne pas la garder.

Déli est toute hors d'elle au souvenir de cette menace de sa mère. « J'ai toujours été méchante avec maman, et je pense tout le temps qu'elle me chassera ! (1) »

(1) Je n'ai d'ailleurs appris que plus tard que la mère lui avait déjà adressé cette menace.

La mère n'aimait pas à rappeler cet incident, tout en prétendant que sa déclaration n'avait pas été aussi catégorique. C'est un fait pourtant que la menace a fortement agi sur Déli qui, désormais, s'efforça d'être gentille et obéissante.

Ici commence une période stérile pour l'analyse. Déli a du plaisir à venir, et je dois sans cesse trouver de nouveaux jeux, montrer de nouveaux livres. Elle prétend ne plus penser ni au tuyau ni à la mort. Mais une fois que nous regardons des histoires d'animaux dans un album, elle me dit triomphalement : « Savez-vous qu'il y a longtemps, j'ai eu une autre fois une grande angoisse à l'occasion des chiens ? Mais cela n'a rien à voir avec le jeu du tuyau. » Déli sait bien d'où vient cette crainte des chiens, mais elle ne veut pas le dire. J'insiste. « Je vais vous raconter, finit-elle par dire, une histoire de popo (1) que personne ne sait. Quand j'étais petite, j'ai souvent placé les mains là, la droite d'abord, ensuite la gauche, et je l'ai promenée en haut et en bas. Maman m'a dit : Pourquoi fais-tu ça ? Je le lui ai dit tout bas. Elle a dit : Tu ne dois pas mettre ta main là, sinon tu tomberas malade. Mais j'ai pensé que cela ne me ferait rien, et j'ai remis la main. Maman a dit encore une fois : Pourquoi mets-tu ta main là ? Si tu le fais encore, je te chasse ! J'ai eu grand peur, je l'ai suppliée, et j'ai promis : Je ne le ferai plus. »

C'est à cette époque que se place l'incident du chien-loup : la mère me l'a appris.

Comme je cherche à me renseigner sur ses fantaisies présentes, Déli se montre très réticente : « Pourquoi vous le dire ? Je vous en ai assez dit la première fois (avant les vacances), à propos de mes craintes et du jeu du tuyau. »

C'est à l'occasion de la masturbation que Déli montre le plus de résistance à parler. Ici je ferai remarquer une particularité dans la façon dont l'enfant a osé se confier. Mme Burlingham, par son rapport : *Besoin de confidences et compulsion à l'aveu* (2), m'a mise sur la voie. Il y a un rapport libidinal, la plupart du temps, à la base de cet empressement que mettent les enfants à se confier, et il est souvent mal compris des adultes. Par la façon particulièrement pressante dont Déli me racontait d'abord le jeu du tuyau, puis par celle dont elle voulait que j'y participasse, il était évident qu'elle faisait sur moi le transfert de ses rapports libidinaux avec sa

(1) Et sous ce mot de « popo », c'est de son sexe qu'elle se met à parler.
(2) Communiqué à la réunion de l'Inst. de Psa. de Vienne, 20 décemb. 1933.

mère. Sa manière de faire à sa mère la confidence de sa masturbation doit être aussi considérée comme une véritable proposition libidinale.

Un rêve, dont Déli se réveilla en criant si fort que sa mère dût la prendre dans son lit, nous conduisit au centre de son cas : « Un loup était dans la chambre. Un grand homme blanc est alors venu, m'a ligotée, et a voulu me jeter par la fenêtre. »

Elle déclare : « Le loup ne peut venir que le dimanche à la maison. (Son rêve a eu lieu, de fait, la nuit du samedi au dimanche.) Toute la semaine il est enfermé, le dimanche seul il est libre. (Exactement comme le père qui entre en chemise de nuit et n'est libre que le dimanche.) » Le rêve a certainement rapport aux observations que fait Déli sur ce qui se passe dans la chambre à coucher de ses parents, car elle dit : « J'ai regardé par la fenêtre quand le loup voulait me jeter dehors, car elle avait des barreaux (comme son lit par les barreaux duquel Déli observait). » Ce rêve permet de déduire que Déli donne une signification sadique à ce qu'elle observe entre ses parents. Elle souffre en rêve, de la part de son père, ce que, dans ses fantaisies sadiques, elle veut infliger à sa mère.

Comme suite aux éclaircissements sexuels que je lui donne sur ce rêve, nous en venons au rôle du père.

Déli voudrait surtout savoir comment les messieurs donnent le germe ? Je dois lui faire accepter que seuls ils le donnent. Elle me dit : « N'est-ce pas parce qu'ils sont plus grands et plus forts que les dames ? » Le père de Déli est en effet insolitement grand et doit apparaître comme un géant à une petite fille.

« Si j'étais un chien, continue-t-elle, pourrais-je donner aussi le germe ? » Quoique pour le chien on ne voie pas bien, d'après ses explications, s'il est mâle ou femelle, on peut deviner qu'elle s'attribue un rôle d'homme. Elle avait, à bien des reprises, observé la saillie des chiens, et elle me montra d'une façon très claire comment ils sautent l'un sur l'autre et « se couvrent », comme elle dit. Cela avait paru déjà dans sa fantaisie des cigognes. Quoiqu'elle affirme très fort qu'elle ne se tourmente plus à propos de l'accouplement des chiens, qu'elle n'a plus peur d'aller seule dans la rue et ne sent plus le besoin d'éviter les chiens, les derniers restes de son angoisse ne s'éliminent que quand s'élimine l'angoisse causée par la masturbation et quand elle a compris que la peur de la gueule des chiens n'a été si grande que parce que l'événement du chien-

loup est survenu à l'époque où sa mère lui avait défendu la masturbation.

Mes explications ne parvenant pas à lever l'angoisse née de ce que Déli avait touché le Popo, elle exigea que sa mère retirât ses menaces ainsi que l'interdiction dont l'application l'avait rendue si malheureuse. J'eus de la peine à l'obtenir, mais, considérant que c'était nécessaire pour le succès du traitement, j'insistai, et la mère céda. Déli me raconta alors en riant qu'elle connaissait une petite fille très méchante : « Elle n'a pas obéi, elle a touché le Popo, elle a fait tout le mal possible, et elle n'a pas du tout d'angoisse. » Ce jour-là, je sus que Déli était guérie. Il n'y avait pas d'ailleurs à craindre qu'elle se livrât pour cela désormais à ses caprices. Les barrières morales, je le constatai, étaient pour elle aussi fortes que jamais, mais Déli se mouvait dans leurs limites avec aisance, en pleine possession d'elle-même. Son sadisme avait été simplement tempéré. Plus d'angoisse des chiens, plus de difficulté à compter, la petite était redevenue courageuse, gaie, égale, aussi adaptée à son rôle féminin que le comportait son âge.

*
* *

Après avoir exposé l'origine, le traitement et la guérison de cette phobie, il reste place pour quelques remarques. D'abord sur l'origine de la phobie.

Vers trois ans, Déli reçoit de sa mère une défense sévère au sujet de la masturbation. L'incident du chien-loup survient chez le crémier, au cours des efforts qu'elle fait pour obéir. La mère était intervenue efficacement, moins parce qu'elle l'avait menacée de maladie que parce qu'elle l'avait menacée de la chasser, donc de lui retirer son amour. Or, le père se trouve, pour l'inconscient, réitérer ces menaces en disant : « Retire ta main de là, sinon tu seras mordue, « lésée ». C'est par là qu'on peut comprendre que la morsure du chien soit liée au fait de promener la main dans la région du « popo », et que l'apparition, le contact du chien, fasse surgir l'angoisse.

L'angoisse devant le chien vient donc de la peur d'être mordue, punition de la masturbation. Plus profondément, le fait que le chien pourrait avancer le museau et mordre symbolise la crainte d'être blessée par le père, par le lavement. Le lavement signifie, nous l'avons vu, ce que font entre eux les chiens, et aussi les hommes, et

non moins le père avec la mère. Donner le lavement, mais Déli le fait elle-même quand elle tient le rôle du garçon, s'identifiant par là au père. Or, c'est dangereux pour ceux à qui tu le fais, on peut être lésé, aussi redoute-t-elle du chien qu'il l'attrape avec sa gueule.

Mais le chien n'est pas le succédané du seul père, il l'est aussi de la mère, nous l'avons vu, qui lui administre les lavements. Déli veut que la petite figure symbolique jubile quand on lui en donne un : c'est que, pendant la rougeole, elle en a reçu beaucoup et, au témoignage de la mère, avec satisfaction. Aussi, quand elle veut se protéger des chiens, écarte-t-elle anxieusement son derrière, expression du refus angoissé de subir l'agression anale. Cette résistance concerne en première ligne le père, dont elle craint une grave blessure, hypothèse liée à la conception sadique-anale du coït. Mais nous devons y voir aussi une défense passive masochiste-anale contre la mère. Le chien qui angoisse n'a toute sa signification que par la mère qui a donné tant de lavements à sa fillette. Cette angoisse n'est finalement qu'une défense contre l'aspiration de l'enfant à voir se répéter ce qui s'est passé entre elle et sa mère.

Voyons maintenant la libido. Dès les débuts de nos relations, il apparaît nettement que l'évolution de la libido chez Déli n'est pas celle de son âge. Quand elle me montre comment le chien l'effraie, elle met surtout son dos à couvert, elle craint qu'il ne flaire le derrière et la blesse là. Que tout se centre autour du jeu du lavement, né des soins reçus au cours de la rougeole, n'est pas moins significatif : la libido au début du traitement est au stade d'organisation sadique-anale. C'est bien, en bloc et en détail, dans la façon dont elle cherche à se soulager au cours du traitement quand elle parle de son angoisse et de ses symptômes, les éléments anaux de son caractère qu'elle manifeste.

Il semble nécessaire maintenant d'expliquer pourquoi Déli a pu s'améliorer en deux mois. C'est, à notre avis, que Déli, à ce moment-là, a accepté de jouer elle-même au lavement et de donner à d'autres ce qu'elle craignait pour elle. On peut peut-être dire que l'interdiction de jouer au lavement n'était pas spécialement liée à la mère, bien que ce fut elle qui l'eût portée, qu'elle n'était donc pas encore un élément des exigences du surmoi, si bien qu'elle a pu se déplacer sur l'analyste, substitut de la mère, qui, par ailleurs, ne permettait pas seulement le jeu, mais y jouait elle-même. Ce jeu assura une suffisante satisfaction à ses instincts anaux, que la mère avait

assez longtemps satisfaits par les lavements. Avec la guérison, cela avait cessé en même temps que la satisfaction de donner le lavement à sa sœur lui était sévèrement refusée. Ce changement d'attitude de la mère dut créer une complication particulièrement grave. En outre, à l'époque de la rougeole, la mère veillait à ce que l'enfant ne salît pas son lit. Cette exigence renouvela les impressions du temps où Déli était formée à la propreté. Le rôle sévère de la mère alors se devine au soulagement de Déli lorsque, jouant au lavement avec elle, l'eau coulait sans pourtant tacher tapis ni divans. L'éducation à la propreté au premier âge a une importance considérable et marque aisément l'image maternelle d'un caractère sévère ; surtout qu'attendant un second enfant, la mère de Déli avait dû être particulièrement pressée de voir son aînée vite et bien formée.

Une autre cause de la disparition rapide de la phobie née de l'identification de Déli au chien agresseur, c'est que l'enfant s'identifie bientôt à l'analyste. Celle-ci soulage ses pulsions anales, mais ce qui est plus important, Déli est amenée, par sa liaison avec l'analyste active, à renoncer à sa féminité et, par son attitude active, à satisfaire ses aspirations masculines. Par là elle domine son angoisse. Quand nous voyons Déli mettre sa robe dans son pantalon, faire le garçon, blaguer son père, n'avoir plus peur d'être attaquée par les chiens si elle sort avec son père, elle n'est plus une petite fille, mais un garçon. Aussi, pas plus qu'à son père, rien ne peut lui arriver. Elle extériorise son sadisme quand elle imagine de me dire : « Un homme a donné si longtemps le lavement au chien que celui-ci en est mort. »

Reste à se demander pourquoi Déli, libérée d'angoisse et agressive pendant l'été et les vacances, est devenue une enfant renfermée et tourmentée ? C'est que l'identification avec l'analyste a disparu. La mère a repris sa place et elle refuse ce que l'analyste autorise. Le père, non plus, n'est plus là, d'où plus d'identification à l'homme ni de raison de dominer l'angoisse. Or, juste à ce moment, son insuffisance féminine lui est soulignée à diverses reprises quand elle se baigne avec de petits garçons, témoin la déclaration mise dans la bouche de la servante. Remarquons aussi que la mère n'interdit pas seulement le jeu du tuyau avec la sœur. Très occupée, elle se montre particulièrement sévère avec Déli devenue trop libre.

Cette absence de l'analyste et du père, cette sévérité, d'ailleurs fort naturelle, de la mère, et enfin, par suite de ses observations

répétées, l'obligation pour Déli d'accepter l'absence du pénis, expliquent assez que l'évolution ait naturellement abouti à la névrose. Mais on peut se demander pourquoi cet aboutissement à la névrose n'a pas consisté en un simple retour à la névrose antérieure et s'est constitué au contraire en une névrose nouvelle. C'est que les éléments de la névrose obsessionnelle préexistaient déjà, nous l'avons vu. C'est surtout que des modifications sont survenues dans le surmoi de la petite malade : la mère l'a menacée de se séparer d'elle si elle essayait encore de mettre le doigt dans le derrière de sa sœur. La menace du retrait d'amour a produit une secousse violente et efficace. Elle a inhibé les tendances agressives qui s'exerçaient sur la petite sœur ; elle a ravivé la défense antérieure de la masturbation et s'est fortement liée aux observations faites sur les garçons. Cette défense, à laquelle la présence et la surveillance de la mère donnent une importance particulière, déclenche une forte réaction agressive, une véritable tempête, contre la mère. C'est ce qu'indiquent les craintes obsédantes de Déli : Maman va-t-elle mourir ? Cette crainte que la mère ne meure de surmenage et de soucis est l'appui et la partie visible de l'état d'hostilité à la mère. Quant à cette hostilité, elle est d'un tout autre genre que celle qui provoque la phobie des chiens. Elle implique de véritables sentiments de haine pour la mère, qui interdit à Déli le rôle masculin agressif, qui, dans ce but, lui a retiré, ou ne lui a pas donné l'élément nécessaire, le pénis ; qui, par ce séjour à la campagne, la prive de l'objet de la libido, le père ; qui lui interdit maintenant sa sœur comme but à sa libido agressive, et enfin renouvelle l'ancienne interdiction de la masturbation. Ces explosions de haine, qui culminent dans les souhaits de mort, ont été refoulées énergiquement par l'interdiction même qui les a provoquées et portées à leur comble. Nulle angoisse n'est plus violente et n'a d'effet plus durable que celle que déclenche la perte d'amour. Il ne reste plus à Déli qu'à écarter de sa mère ses tendances agressives et, son surmoi étant déjà nettement formé sur l'image maternelle, à le retourner sur son propre moi. Au lieu d'attaquer la mère, le surmoi devient sévère, intransigeant et punitif pour le moi. Mais ce surmoi étant né des exigences maternelles, Déli se protège contre la perte menaçante d'amour en se transformant. Au dépens de son agressivité, elle devient une brave enfant, réservée, silencieuse, qui ne trahit plus que par son angoisse pour sa propre vie quels mauvais désirs elle a nourris contre sa mère.

Mettons maintenant en lumière les positions et les transformations de la libido de Déli. Avant la phobie des chiens, la libido est passive, anale, masochique. Son objet, la mère, se tient au centre des préoccupations de Déli. Pourtant, nous l'avons vu, il se mêle à ce rapport libidinal avec la mère des éléments du complexe d'Œdipe. L'analyse de la phobie des chiens nous apprend, en effet, que le chien, c'est d'abord le père. Mais la tendance libidinale de défense contient alors un élément passif : la jouissance que Déli, pendant sa rougeole, a si souvent tirée de sa mère. La guérison fit cesser cette satisfaction, mais la poussée instinctive passive demeurant trop forte, l'enfant dut s'en protéger par une phobie. Cette phobie la défend aussi contre des désirs de masturbation, dont nous devons admettre qu'ils sont dirigés d'une façon passive et masochique vers le père. La phobie est dominée parce que les désirs refoulés, de passifs deviennent actifs. Ce retournement est provoqué par l'exemple de l'analyste qui, en opposition avec la mère, autorise le jeu anal sur les poupées et pousse même à son exécution. En fait, ce stade actif implique pour Déli le refus d'être sans pénis, et par là le refus de la féminité. La seringue devient le pénis, et les différences sexuelles sont niées. Déli est un garçon et se met au rang du père.

A cette transformation, pour l'instant heureuse et apaisante, s'opposent les impressions de vacances qui la bouleversent et la détruisent. La menace de la mère d'enlever à l'enfant sa tendresse, les nombreuses observations que Déli fait de l'anatomie des garçons et des filles, lui enlèvent la possibilité d'être active, de vivre en garçon. La haine, le besoin de se venger de sa mère surgissent, mais leur refoulement développe la névrose obsessionnelle. La prise de conscience des tendances agressives contre la mère, grâce au jeu et au rêve, réduisent les symptômes névrotiques nés du refoulement. La phobie qui reparaît s'explique par la libération des éléments instinctifs libidinaux qui étaient comprimés par un surmoi fortifié.

L'acceptation de la différence des sexes et, avec elle, celle du rôle passif féminin, qui favorise mon action, rend aussi superflue cette dernière phase de la névrose.

Exceptions à la Règle Fondamentale [1]

Par R. LAFORGUE

Mesdames et Messieurs,

Vous savez que nous appelons règle fondamentale du traitement psychanalytique la directive que nous donnons à nos malades de nous dire pendant les séances tout ce qui leur passe par la tête et de ne rien nous dissimuler de leurs pensées quelles qu'elles soient.

Cette règle du traitement nous est nécessaire pour bien pénétrer les préoccupations conscientes et inconscientes du sujet.

Notre tâche consistera aujourd'hui à vous exposer les cas où l'application stricte de la règle risque d'être inopportune. Pour conclure, nous essayerons de définir la ligne de conduite que nous impose notre expérience actuelle sur l'application de cette règle en général.

Vous reconnaîtrez sans doute que l'emploi de toute règle de traitement nécessite une souplesse intelligente du thérapeute s'il ne veut pas aboutir exactement au contraire de ce qu'il recherche. Toute règle peut être tournée en dérision. Lorsqu'un malade applique la règle fondamentale et qu'il nous dit tout ce qui lui passe par la tête, il fait naturellement un certain choix entre ses pensées. Il se contente de ne rien taire intentionnellement, mais il lui arrive, malgré lui, et sans parti pris, de ne pas tout dire. C'est parfois longtemps après qu'il s'aperçoit qu'il a omis d'exprimer une pensée qu'il s'était proposé de nous confier, ou à laquelle il n'avait plus songé. Ceci n'a pas d'importance et nous permet même de nous rendre compte des résistances que certaines associations d'idées peuvent déterminer chez le malade.

En s'appliquant à dire trop systématiquement tout ce qu'il pense, l'analysé finit par être prisonnier de cette obligation et ne se trouve

(1) Communication faite au Congrès International de Psychanalyse à Lucerne (août 1934).

plus dans un état d'esprit favorable à l'éclosion de ses pensées, préoccupé qu'il est de vouloir saisir au passage toutes celles qui se présentent à lui. La règle fondamentale ainsi appliquée par l'analysé ne saurait donner le résultat que nous voulons obtenir.

Il y a deux catégories de malades susceptibles de nous donner des difficultés dans l'application de la règle fondamentale : 1) les malades qui sont empêchés de suivre la règle par les symptômes de leur névrose ; 2) les malades qui refusent consciemment de s'y soumettre.

Dans la première catégorie, il faut ranger certains obsédés, puis certains angoissés, certains scrupuleux. Vous savez que nous voyons assez fréquemment les obsédés tourner involontairement en dérision la règle fondamentale. Ils essayent de la suivre à la lettre ; ils en font un sujet d'obsession, ce qui peut rendre impossible tout développement normal des associations d'idées. Un obsédé du doute n'est jamais bien sûr s'il a dit exactement ce qu'il a pensé et s'il a vraiment pensé ce qu'il a dit. L'idée de n'avoir peut-être pas tout dit est susceptible de le préoccuper pendant des journées entières. Pendant la séance, il fait du zèle, ce qui est, pour parler avec Talleyrand, la chose la plus nuisible quand on veut aboutir.

Vous connaissez cet état chez nos analysés. Cette difficulté est classique. Le seul moyen de s'y soustraire est de renoncer à l'application trop stricte de la règle fondamentale et de donner aux malades le droit de ne pas tout dire. Les scrupuleux, les obsédés du doute veulent trop bien faire. Nous devons leur apprendre à perdre du temps et les pénétrer de cette idée que seule une application très libre de la règle fondamentale leur permettra d'en suivre l'esprit, sinon la lettre.

Un difficulté analogue s'observe chez certains obsédés qui ont peur de penser ou de prononcer certains mots et qui, ces mots une fois prononcés, sont obligés d'annuler l'effet qu'ils en redoutent par un cérémonial obsessionnel. Dans ces cas également, il n'est pas nécessaire d'insister sur l'observation stricte de la règle. Le malade, une fois délivré de certaines réactions, arrivera à formuler facilement ses pensées et à prononcer les mots qui avaient représenté pour lui quelque chose comme la pire des pierres d'achoppement. Pour le délivrer de ses réactions point n'est besoin de le torturer en lui faisant prononcer des paroles qui lui font peur. L'analyste peut tour-

ner la difficulté exactement comme on le fait dans les guerres lorsqu'on prend à revers une position de l'ennemi inattaquable de front.

Certains angoissés qui, en raison de leur état, peuvent être d'une scrupulosité excessive, se trouvent également dans l'impossibilité de suivre la règle fondamentale. S'agit-il de dire le nom d'une personne vis-à-vis de laquelle ils se croient tenus à une discrétion absolue, les voilà qui se torturent pour savoir s'ils ont ou non le droit de livrer ce nom : ceci sous prétexte de ne vouloir causer de préjudice à personne. C'est plus fort qu'eux. Ils ne peuvent pas s'abandonner. Le psychanalyste connaît-il la personne qui joue un rôle dans leurs pensées, les voilà incapables de raconter certains faits concernant cette personne, faits ayant donné lieu à des associations d'idées qu'il aurait fallu citer au cours de la séance. Dans ces cas, on est parfois embarrassé de savoir jusqu'à quel point on peut exercer une pression sur le malade. Les raisons inconscientes susceptibles de déclencher cette difficulté sont multiples. On s'en aperçoit quand on peut donner au malade le droit de faire exception à la règle fondamentale. Ceci est presque toujours possible. On peut même aller jusqu'à lui dire que dans un cas comme le sien l'observation stricte de la règle est contre-indiquée. Une analyse compréhensive peut arriver, dans la plupart des cas, à faire disparaître la difficulté qui avait alors plutôt la nature d'un symptôme névrotique. Il en est de même quand les malades refusent de dire leur propre nom. Jamais, dans ces cas-là, je n'insiste.

Mais il y a d'autres cas, et ceux-là rentrent dans la deuxième catégorie, où le malade, consciemment et volontairement, par principe pour ainsi dire, peut refuser de donner certaines pensées et de se soumettre à la règle. Vous ne vous trouvez plus alors en face de quelqu'un qui lutte, en proie à une inhibition ou à un accès d'angoisse. Non, le malade vous dit simplement : je ne vous dirai pas telle chose, soit qu'il estime que cela ne vous regarde pas, soit qu'il ait d'autres raisons de le faire. Ou bien encore, sans vous en avertir spécialement, il refusera de s'incliner devant la règle. Nous avouons que nous avons parfois été très embarrassé par des cas de ce genre, et c'est bien l'expérience de ces situations qui nous a donné l'idée de vous faire aujourd'hui cette communication. Persuader, lutter, s'imposer, poser des conditions, renvoyer le malade : nous avons essayé tout cela, sans obtenir de résultat satisfaisant. Au con-

traire, la discussion ne résoud rien, la contrainte n'est pas non plus un moyen thérapeutique idéal... Que faire ? Finalement, après bien des essais infructueux et des discussions pénibles où plus d'une fois nous avons appelé Freud à notre secours, nous sommes arrivé à établir une ligne de conduite qui, même dans ces cas, nous assure pratiquement quelques succès. Sans doute, cette ligne de conduite n'est pas parfaite et exige une connaissance approfondie des réactions du malade, mais elle nous permet d'éviter les discussions, les ultimatum, etc., etc. Elle permet surtout à l'analyste de ne pas sortir de son rôle.

Vous avez deviné que ces difficultés se produisent surtout dans les cas que nous appelons « névrose de caractère ». Ces névroses ont généralement ceci de particulier : elles présentent des résistances déterminées non pas par le refus du Surmoi d'accepter le contenu des symptômes, mais plutôt par des réactions venant du caractère, c'est-à-dire du *Je* qui refuse, pour des raisons généralement d'ordre idéal, de reconnaître certains faits de la réalité inconsciente.

C'est donc la résistance venant du caractère (Charakterwiederstand) qui fait alors obstacle à l'application de la règle fondamentale. Aussi faudra-t-il modifier le caractère même pour surmonter la difficulté. Et le caractère, on ne le change généralement pas par un ordre, un ultimatum, surtout chez un individu à forte tendance narcissique et anale.

Pourtant, dans beaucoup de cas, on peut aboutir à des résultats heureux. Le refus volontaire du malade de soumettre à la règle peut fort bien n'être qu'un symptôme que l'on tâchera d'analyser pour le réduire. Il n'est pas nécessaire, pour y parvenir, de heurter le malade de front, mais il faut d'abord arriver à comprendre le symptôme. Et cette compréhension est susceptible d'ouvrir bien des perspectives à une marche heureuse du traitement.

Cette compréhension nous montre d'abord combien multiples peuvent être les motifs se traduisant chez l'analysé par un refus volontaire de suivre la règle fondamentale. J'ai vu, par exemple, un cas où le refus était le résultat d'un compromis entre le désir de terminer le traitement et le sentiment de culpabilité que ce désir avait causé. L'analysé ne pouvait pas arriver à prendre la responsabilité de satisfaire à ce désir.

Certains paranoïaques, de même que certains homosexuels, ont

souvent tendance à réagir ainsi quand leur traitement progresse. Le sentiment de culpabilité et le besoin de punition qui découlent de ce progrès peuvent alors se traduire chez eux par une attitude ayant pour but de provoquer de la violence de la part de l'analyste, voire même de la persécution. Certains de ces malades, au fond, ne demandent pas mieux que de se voir imposer des règles, et leurs difficultés ainsi que leurs souffrances commencent surtout quand on les en délivre. Ceci nous oblige à nous occuper d'une catégorie spéciale de névroses, je veux dire : les névroses masochistes. Dans ces cas, généralement, plus la règle est rigoureuse, et plus le malade est content. La règle est alors un moyen dont les malades se servent avant tout pour souffrir, pour faire pénitence. Et cette souffrance, hélas, n'est par ailleurs que trop souvent la rançon de leur refus d'avancer dans la bonne direction du traitement. Souvent alors, le malade dit avec une volupté honteuse tout ce qui l'humilie. Les pensées qui se présentent à son esprit se prêtent merveilleusement à ce besoin. Parfois le malade hésite, rougit de honte et n'attend que le moment où l'analyste le poussera brutalement à avouer ses crimes malgré lui. Son inconscient, si on le laissait agir, aurait vite fait de transformer le cabinet analytique en une véritable chambre de torture. C'est pourquoi il est utile que l'analyste soit suffisamment averti pour ne pas jouer avec son analysé. Dans des cas comme celui-là, le malade peut refuser volontairement de dire toutes ses pensées, simplement dans l'espoir d'exaspérer l'analyste, au point que ce dernier lui impose de force l'application de la règle fondamentale.

Inutile de vous dire à quoi peut mener cette manœuvre. Vous savez qu'un malade peut avoir besoin de commettre un acte coupable, simplement pour rationaliser son sentiment de culpabilité et pour satisfaire au besoin de punition qui en résulte. Dans un cas de ce genre, le fait de ne pas tout dire peut au contraire représenter le fait de tout nous avouer et le refus de parler peut en dire plus long que les plus longs discours. Nous croyons donc pouvoir considérer en général comme une erreur le refus de continuer le traitement, simplement parce que nous n'obtenons pas du malade l'application de la règle fondamentale, alors que le fait même de ne pas appliquer cette règle à la lettre lui permettrait justement un travail dirigé dans un sens véritablement psychanalytique.

Nous sommes tous d'accord sur le point suivant : il faut se garder

de faire de l'application de la règle fondamentale un sujet de dispute avec le malade. La dispute, le corps à corps, nous devons les éviter. Souvent, cette lutte sert non seulement à sastisfaire les désirs d'ordre libidinal que l'analyste devrait plutôt rendre conscients par l'analyse, mais encore à présenter parfois une résistance insurmontable quand le malade la prend pour prétexte, afin de ne pas aborder un sujet, ou pour ne pas faire vraiment face à la situation. En laissant ainsi le malade libre de ne pas suivre, s'il ne le veut pas, la règle fondamentale, on lui prend à la fois et son moyen de provoquer des disputes et celui de rationaliser sa culpabilité. Même en lui interdisant parfois de suivre strictement la règle pendant les séances on peut arriver à le priver d'un moyen précieux de torture et d'autres humiliations, et l'obliger à accepter ses associations d'idées, qu'il tairait sans cela régulièrement chaque fois qu'elles se présenteraient.

De cette façon, nous pouvons donc nous trouver dans l'obligation soit de permettre des exceptions à la règle fondamentale, soit de recommander de ne pas suivre à la lettre cette dernière, son application stricte pouvant être défavorable.

Inutile de vous dire que notre ligne de conduite concernant l'application de la règle fondamentale nous est toujours dictée par le matériel que nous apporte le malade. Elle suit la direction indiquée par la résistance de l'analysé. Le tact entre pour une large part dans les moyens utilisés pour faire accepter notre ligne de conduite. Ce tact est fonction non seulement de la compréhension que nous pouvons avoir des problèmes de l'analysé, — mais aussi du cœur, de notre propre attitude en face de la misère humaine. Aussi cette attitude ne saurait-elle être déterminée uniquement par des principes intellectuels, encore que certains en surestiment la valeur, mais bien par la sympathie humaine de l'analyste pour ceux qui souffrent.

En tenant compte de tous ces facteurs, on arrivera, croyons-nous, à une formule assez souple de l'application de la règle fondamentale. Cette règle, après tout, est une règle thérapeutique, et l'amour-propre de l'analyste ne doit intervenir en rien dans son observation. Elle doit être appliquée dans un sens très large, non pas scrupuleusement comme une règle orthodoxe, mais avec bon sens, ce qui veut dire que nous devons nous en écarter résolument quand elle nous empêche d'atteindre notre but. A notre avis, on peut parfaitement faire

une analyse tout en permettant à l'analysé de ne pas tout dire. C'est ainsi que nous avons eu l'occasion de traiter une femme qui avait eu une aventure avec un homme réputé. Le fait de ne pas dire le nom de cet homme n'a en rien entravé la marche du traitement. Voilà de quoi nous assurer que nous n'avons pas besoin de tout savoir pour aboutir, et que pour progresser dans l'analyse il n'est nullement nécessaire de chicaner un malade pour obtenir de lui l'application docile de la règle fondamentale.

Toute docilité du malade ne peut en dernier lieu que nous éloigner du but que nous voulons atteindre, de même que toute attitude de la part de l'analyste qui pourrait faire croire que cette docilité est nécessaire.

En résumé : la règle ne doit être taboue ni pour le malade, ni pour l'analyste. Ce dernier doit se montrer libre de toute idée préconçue. Il ne risquerait que de se diminuer aux yeux du malade, en subordonnant tout à l'application de la règle, alors que cette dernière est là pour nous servir.

Et pourtant, on ne saurait nier que le refus systématique du malade de se soumettre à la règle fondamentale, en ce qui concerne les faits essentiels, peut empêcher totalement l'analyse de se poursuivre. Il se peut qu'on ne réussisse à surmonter la difficulté par aucun moyen, et qu'on se voie forcé d'abandonner le traitement. Mais, d'après notre expérience, ce cas est rare, sinon exceptionnel, et nous l'avons vu se produire surtout chez des malades atteints plutôt d'une psychose.

MÉMOIRES ORIGINAUX

PARTIE APPLIQUÉE

Malaise dans la Civilisation [1]

Par Sigm. FREUD

(Traduit par M. et Mme Charles ODIER.)

I

On ne peut se défendre de l'impression que les hommes se trompent généralement dans leurs évaluations. Tandis qu'ils s'efforcent d'acquérir à leur profit la jouissance, le succès ou la richesse, ou qu'ils les admirent chez autrui, ils sous-estiment par contre les vraies valeurs de la vie. Mais sitôt qu'on porte un jugement d'un ordre aussi général on s'expose au danger d'oublier la grande diversité que présentent les êtres et les âmes. Une époque peut ne pas se refuser à honorer de grands hommes, bien que leur célébrité soit due à des qualités et des œuvres totalement étrangères aux objectifs et aux idéals de la masse. On admettra volontiers, toutefois, que seule une minorité sait les reconnaître, alors que la grande majorité les ignore. Mais, étant donné que les pensées des hommes ne s'accordent pas avec leurs actes, en raison au surplus de la multiplicité de leurs désirs instinctifs, les choses ne sauraient être aussi simples.

L'un de ces hommes éminents se déclare dans ses lettres mon ami. Je lui avais adressé le petit livre où je traite la religion d'illusion ; il me répondit qu'il serait entièrement d'accord avec moi s'il ne devait regretter que je n'eusse tenu aucun compte de la source réelle de la religiosité. Celle-ci résiderait, à ses yeux, dans un sentiment particulier dont lui-même était constamment animé, dont beaucoup d'autres lui avaient confirmé la réalité, dont enfin il était en droit de supposer l'existence chez des millions d'êtres humains. Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, il y verrait le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d' « océanique ». Il en ferait ainsi une donnée purement subjective, et nullement un article de foi. Aucune promesse de survie

(1) *Das Unbehagen in der Kultur,* Vienne, 1929.

personnelle ne s'y rattacherait. Et pourtant telle serait la source de l'énergie religieuse, source captée par les diverses églises ou les multiples systèmes religieux, par eux canalisée dans certaines voies, et même tarie aussi. Enfin la seule existence de ce sentiment océanique autoriserait à se déclarer religieux, alors même qu'on répudierait toute croyance ou toute illusion.

Cette déclaration de la part d'un ami que j'honore, et qui a lui-même décrit en termes poétiques le charme de l'illusion, m'a fort embarrassé. En moi-même, impossible de découvrir pareil sentiment « océanique ». Et puis, il est malaisé de traiter scientifiquement des sentiments. On peut tenter d'en décrire les manifestations physiologiques. Mais quand celles-ci vous échappent — et je crains fort que le sentiment océanique lui aussi ne se dérobe à une telle description, — il ne reste qu'à s'en tenir au contenu des représentations les plus aptes à s'associer au sentiment en question. Si j'ai bien compris mon ami, sa pensée aurait quelque analogie avec celle de ce poète original qui, en guise de consolation, en face d'une mort librement choisie, fait dire à son héros : « Nous ne pouvons choir de ce monde (1). » Il s'agirait donc d'un sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout, et d'appartenance à l'universel. Mais, à mon sens, il s'agirait plutôt d'une vue intellectuelle, associée à un élément affectif certain, lequel, comme on sait, ne fait jamais défaut dans des pensées de si vaste envergure. Si je m'analyse, je ne puis me convaincre par moi-même de la nature primaire d'un tel sentiment, mais ceci ne m'autorise pourtant pas à en nier la réalité chez autrui. La seule question est de savoir si son interprétation est exacte et si l'on doit reconnaître en lui le « *fons et origo* » de tout besoin religieux.

Je ne puis apporter au débat aucun élément propre à influencer de façon décisive la solution de ce problème. L'idée que l'être humain puisse être renseigné sur les liens qui l'unissent au monde ambiant par un sentiment immédiat et l'orientant dès l'origine dans ce sens, cette idée semble si étrange, s'insère si mal dans la trame de notre psychologie qu'un essai d'interprétation psychanalytique, c'est-à-dire génétique, s'impose à son sujet.

Le premier raisonnement dont nous disposons est le suivant : normalement, rien n'est plus stable en nous que le sentiment de nous-

(1) D. Chr. Grabbe : *Hannibal :* « Certes nous ne tomberons jamais au dehors du monde. Si nous y sommes, c'est une fois pour toutes ».

mêmes, de notre propre moi. Ce moi nous apparaît indépendant, un, et bien différencié de tout le reste. Mais, que cette apparence soit trompeuse, que le moi au contraire rompe toute limite précise, et se prolonge dans une autre entité inconsciente que nous appelons le Soi et auquel il ne sert proprement que de façade, c'est ce que, la première, l'investigation psychanalytique nous a appris ; et d'ailleurs nous attendons d'elle encore maints autres éclaircissements sur les relations qui lient le moi au soi. Mais, considéré de l'extérieur tout au moins, le moi paraît comporter des limites nettes et précises. Il n'est qu'un seul état — exceptionnel il est vrai, mais qu'on ne saurait pour cela qualifier de morbide — qui soit de nature à modifier cette situation : au plus fort de l'état amoureux, la démarcation entre le moi et l'objet court le risque de s'effacer. A l'encontre de tous les témoignages des sens, l'amoureux soutiendra que Moi et Toi ne font qu'un, et il est tout prêt à se comporter comme s'il en était réellement ainsi. Ce qu'une fonction physiologique peut suspendre momentanément doit naturellement aussi pouvoir être troublé par des processus morbides. La pathologie nous fait connaître une multitude d'états où la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine, fait l'objet d'un tracé réellement inexact : dans certains cas, des parties de notre propre corps, voire des éléments de notre propre vie psychique, perceptions, pensées, sentiments, apparaissent comme étrangers, semblent ne plus faire partie du moi ; dans d'autres cas, on attribue au monde extérieur ce qui visiblement a pris naissance dans le moi et devrait être reconnu par lui. Ainsi donc le sentiment du moi est lui-même soumis à des altérations, et ses limites ne sont pas constantes.

En poursuivant ce raisonnement, nous sommes amenés à nous dire ceci : le sentiment du moi que possède l'adulte n'a pu être tel dès l'origine. Il a dû subir une évolution qu'on ne peut évidemment pas démontrer, mais qui, en revanche, se laisse reconstituer avec une vraisemblance suffisante (1). Le nourrisson ne différencie pas encore son moi d'un monde extérieur qu'il considère comme la source des multiples sensations affluant en lui. Il n'apprend à le faire que peu à peu, qu'en vertu d'incitations diverses venues du

(1) Cf. les nombreux travaux sur le développement et le sentiment du moi ou sur les stades de développement du sens de la réalité, depuis ceux de Ferenczi (1913) jusqu'aux contributions de P. Federn (1926-1927) et d'autres publiées depuis lors.

dehors. Un fait en tout cas doit lui faire la plus forte impression, c'est que certaines sources d'excitation, qu'il ne reconnaîtra que plus tard comme émanant de ses propres organes, sont susceptibles de lui procurer des sensations de tous les instants, alors que certaines autres plus fugitives tarissent périodiquement — parmi ces dernières, relevons la plus convoitée : le sein maternel — et ne jaillissent à nouveau que si lui-même a recours aux cris.

De la sorte, le moi se trouve placé pour la première fois en face d'un « objet », autrement dit d'une chose située « au dehors », et que seule une action particulière contraint à apparaître. Un second facteur va contribuer en outre à détacher le moi de l'ensemble des sensations, c'est-à-dire à lui faire apercevoir ce « dehors » : ce sont les sensations de douleur et de souffrance fréquentes, variées et inévitables que le « principe du plaisir », en maître absolu, exige que l'on supprime ou que l'on évite. La tendance se développe à isoler du moi, à expulser au dehors tout ce qui peut devenir source de déplaisir, à former ainsi un moi purement hédonique (1) auquel s'oppose un monde extérieur, un « dehors » étranger et menaçant. Les limites de ce moi hédonique primitif ne pourront échapper à une rectification imposée par l'expérience. Il existe maintes choses auxquelles on voudrait ne pas renoncer en tant que sources de plaisir et qui ne sont pourtant pas « moi », mais « objet ». Et maints tourments qu'on veut éviter se révèlent malgré tout comme inséparables du moi, et d'origine interne. On apprend alors à connaître un procédé permettant, au moyen d'une orientation intentionnelle de l'activité des organes des sens et, d'autre part, d'une action musculaire appropriée, de distinguer l'Interne — se rapportant au moi — de l'Externe — provenant du monde extérieur — et c'est en franchissant cette étape qu'on assimile pour la première fois le « principe de réalité » qui doit dominer l'évolution ultérieure. Cette distinction tend naturellement vers un but pratique : la défense contre les sensations pénibles perçues ou simplement menaçantes. Le fait que le moi ne recourt à aucune autre méthode de défense contre certaines excitations déplaisantes d'origine interne que celles dont il use contre les sensations désagréables d'origine externe, voilà qui deviendra le point de départ de troubles morbides importants.

C'est donc de cette manière que le moi se détache du monde exté-

(1) Dans le texte allemand l'équation « Lust-Ich » soit Moi-plaisir. (*N. d. Tr.*)

rieur. Ou plus exactement : à l'origine le moi inclut tout, plus tard il exclut de lui le monde extérieur. Par conséquent, notre sentiment actuel du moi n'est rien de plus que le résidu pour ainsi dire rétréci (1) d'un sentiment d'une étendue bien plus vaste, si vaste qu'il embrassait tout, et qui correspondait à une union plus intime du moi avec son milieu. Si nous admettons que ce sentiment primaire du moi s'est conservé — en plus ou moins large mesure — dans l'âme de beaucoup d'individus, il s'opposerait en quelque sorte au sentiment du moi propre à l'âge mur, et dont la délimitation est plus étroite et plus précise. Et les représentations qui lui sont propres auraient précisément pour contenu les mêmes notions d'illimité et d'union avec le grand Tout, auxquelles recourait mon ami pour définir le sentiment « océanique ». Et cependant, sommes-nous en droit d'admettre la survivance du primitif à côté de l'évolué qui en est émané ?

Sans aucun doute, car pareil phénomène n'a rien pour nous surprendre, ni dans le domaine psychique ni dans d'autres. Dans celui de l'évolution animale, nous nous en tenons à la conception que les espèces les plus évoluées sont issues des plus primitives. Et pourtant nous rencontrons aujourd'hui encore toutes les modalités de vie les plus simples parmi les espèces vivantes. Celle des grands sauriens s'est éteinte pour faire place aux mammifères, et pourtant un représentant authentique de cette espèce, le crocodile, vit encore au milieu de nous. L'analogie peut sembler trop lointaine ; elle souffre en outre du fait que la plupart des espèces inférieures survivantes ne sont pas les vrais ancêtres des espèces actuelles plus lentement évoluées. Les types intermédiaires ont généralement disparu, et nous ne les connaissons qu'à l'aide d'une reconstitution. Dans le domaine psychique, en revanche, la survivance de l'état primitif, à côté de l'état transformé qui en dérive, est si fréquente qu'il devient superflu de la prouver par des exemples ; le plus souvent, elle est consécutive à une scissure au cours du développement. Tandis que tel élément (quantitatif) d'une certaine attitude ou d'un certain instinct a pu échapper à toute modification, tel autre a subi celle inhérente au développement ultérieur.

Nous touchons ici au problème plus général de la « Conservation des impressions psychiques » (2), qui n'a pour ainsi dire jamais

(1) Dans le texte allemand « *ratatiné* » (*N. d. Tr.*)
(2) Dans le texte allemand : conservation dans le psychisme (*N. d. Tr.*).

encore été abordé. Il est pourtant si séduisant et si important que nous sommes en droit de lui accorder un instant d'attention, même si l'occasion n'en paraît pas justifiée. Depuis que, revenus d'une erreur, nous ne considérons plus nos oublis courants comme dûs à une destruction des traces mnésiques, donc à leur anéantissement, nous inclinons à cette conception opposée : rien dans la vie psychique ne peut se perdre, rien ne disparaît de ce qui s'est formé, tout est conservé d'une façon quelconque et peut reparaître dans certaines circonstances favorables, par exemple au cours d'une régression suffisante. Il est permis de chercher à se rendre compte du sens de cette conception par une comparaison empruntée à un autre domaine.

Prenons comme exemple approximatif le développement de la Ville Eternelle (1). Les historiens nous enseignent que la Rome la plus primitive était la *Roma quadrata,* colonie entourée de palissades sur le Palatin. A ce premier stade succède celui du *Septimontium,* sorte d'agglomération des colonies sises sur les diverses collines, puis celui de la cité que Servius Tullius cerna d'un mur. A un stade plus avancé encore, et à la suite de toutes les transformations pratiquées sous la république et le jeune empire, ce fut enfin la ville que l'empereur Aurélien entoura de remparts. Mais laissons-là les modifications de Rome, et demandons-nous plutôt ce qu'un visiteur, muni des connaissances historiques et topographiques les plus complètes, saurait aujourd'hui retrouver de ces stades primitifs. Il verra le mur aurélien encore intact, à part quelques brèches. A certains endroits, il pourra découvrir quelques vestiges de l'enceinte de Servius mis à jour par des fouilles. Muni de connaissances suffisantes — supérieures à celles de l'archéologie moderne — il pourra peut-être en tracer le parcours complet sur un plan de la ville et reconstituer aussi la configuration de la *Roma quadrata.* Mais, des constructions qui remplissaient jadis ce cadre ancien, il ne retrouvera rien, ou seulement des restes insignifiants, car elles n'existent plus. En supposant qu'il connût à fond la Rome de la république, ses connaissances lui permettraient tout au plus de repérer l'emplacement des temples et des édifices publics de cette époque. Or, ces emplacements ne révèlent plus que des ruines, même plus les ruines authentiques de ces monuments,

(1) D'après *The Cambridge Ancient History,* T. VII, 1928. *The founding of Rome,* by Hugh LAST.

mais celles de reconstructions postérieures exécutées à la suite d'incendies ou de destructions. Inutile d'ajouter que ces débris de la Rome antique apparaissent noyés dans le chaos d'une ville qui n'a cessé de grandir depuis la Renaissance, au cours de ces derniers siècles. Et que d'antiquités demeurent sûrement ensevelies dans son sol ou sous ses bâtiments modernes ! Tel est le mode de conservation du passé propre à ce genre de villes historiques auquel Rome appartient.

Imaginons, à présent, qu'elle ne soit point un lieu d'habitations humaines, mais un être psychique au passé aussi riche et aussi lointain, où rien de ce qui s'est une fois produit ne se serait perdu, et où toutes les phases récentes de son développement subsisteraient encore à côté des anciennes. En ce qui concerne Rome, cela signifierait donc que sur le Palatin les palais impériaux et le Septizonium de Septime Sévère s'élèveraient toujours à leur hauteur initiale, que les créneaux du château Saint-Ange seraient encore surmontés des belles statues qui les ornaient avant le siège des Goths, etc. ; mais plus encore, à la place du Palazzo Caffarelli, que l'on ne serait pourtant pas obligé de démolir pour cela, s'élèverait de nouveau le temple de Jupiter Capitolin, et non seulement sous sa forme définitive, celle que contemplèrent les Romains de l'empire, mais aussi sous sa forme étrusque primitive, alors que des antefixes de terre cuite le paraient encore. Sur l'emplacement actuel du Colisée, nous pourrions admirer aussi la *Domus aurea* de Néron aujourd'hui disparue ; sur celui du Panthéon, nous trouverions non seulement le Panthéon d'aujourd'hui, tel qu'Adrien nous l'a légué, mais aussi sur le même sol le monument primitif d'Agrippa ; et ce même sol porterait encore l'église de Maria Sopra Minerva, ainsi que le temple antique sur lequel elle fut construite. Il suffirait alors à l'observateur de changer la direction de son regard, ou son point de vue, pour faire surgir l'un ou l'autre de ces aspects architecturaux.

Poursuivre cette fantaisie serait dénué de sens, car elle conduit à des représentations qui ne sont plus concevables et qui deviennent absurdes. Si nous voulons traduire dans l'espace la succession historique, nous ne pouvons le faire qu'en plaçant spatialement les choses côte à côte ; la même unité de lieu ne tolère point deux contenus différents. Notre tentative semble donc un jeu futile. Sa seule justification est de nous faire voir combien nous sommes loin de pouvoir saisir au moyen d'images visuelles les caractéristiques de la vie de l'esprit.

Il nous faut encore prendre position devant une seconde objection ; car on peut nous demander pour quelle raison nous avons précisément choisi le passé d'une ville comme objet de comparaison avec le passé d'une âme. La thèse de la conservation totale du passé n'est applicable à la vie de l'esprit que si l'organe du psychisme est demeuré intact et si les tissus du cerveau n'ont souffert d'aucun traumatisme ni d'aucune inflammation. Et pourtant des actions délétères, comparables aux dites causes morbides, ne manquent à l'histoire d'aucune ville, même dont le passé soit moins tourmenté que celui de Rome, même si, à l'instar de Londres, aucun ennemi ne l'ait jamais mutilée. Le développement le plus paisible de toute ville implique des démolitions et des remplacements de bâtisses; une ville est donc *a priori* impropre à toute comparaison semblable avec un organisme psychique.

Nous nous rendons à cet argument, et renonçant à un contraste qui voulait être frappant, nous nous adressons à un objet de comparaison mieux approprié, tel que le corps de l'animal ou de l'homme. Mais ici nous nous heurtons à la même difficulté. Les phases antérieures de l'évolution ne sont pas mieux conservées ; elles se sont également perdues dans les suivantes, auxquelles elles ont abandonné leur matière. Impossible de déceler l'embryon chez l'adulte ; si le thymus que possédait l'enfant est remplacé par du tissu conjonctif après la puberté, la glande elle-même n'existe tout de même plus. Je peux, il est vrai, redessiner les contours des canalicules du fémur de l'enfant à l'intérieur de celui de l'homme fait, mais cet os infantile lui-même a disparu en s'allongeant et se condensant pour acquérir sa forme définitive. Nous devons donc nous en tenir à cette constatation que la persistance de tous les stades passés au sein du stade terminal n'est possible que dans le domaine psychique, et que la claire vision de ce phénomène se dérobe à nos yeux.

Peut-être est-ce là trop dire encore. Peut-être devrions-nous nous contenter de prétendre que le passé *peut* se perpétuer dans l'âme, qu'il n'est pas *nécessairement* exposé à la destruction. Peut-être encore, même dans ce domaine — normalement ou exceptionnellement, — un grand nombre d'éléments anciens sont-ils suffisamment effacés ou résorbés pour qu'aucun événement ne puisse désormais les faire reparaître ni revivre, ou encore, d'une façon générale cette conservation implique-t-elle certaines conditions favorables. Tout cela est possible, mais à la vérité nous n'en savons

rien. Bornons-nous donc à formuler qu'en ce qui concerne la vie psychique, la conservation du passé est plutôt la règle qu'une étrange exception.

Si donc nous sommes tout à fait disposés à admettre l'existence chez un grand nombre d'êtres humains d'un sentiment « océanique », et si nous inclinons à le rapporter à une phase primitive du sentiment du moi, dès lors une nouvelle question se pose à nous : a-t-on le droit de considérer ce sentiment océanique comme la source de tout besoin religieux ?

Je n'en suis, pour ma part, nullement convaincu. Un sentiment ne peut devenir une source d'énergie que s'il est lui-même l'expression d'un puissant besoin. Quant aux besoins religieux, leur rattachement à l'état infantile de dépendance absolue, ainsi qu'à la nostalgie du père que suscite cet état, me semble irréfutable, d'autant plus que le dit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces besoins infantiles, mais qu'il est entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérante puissance du sort. Je ne saurais trouver un autre besoin d'origine infantile aussi fort que celui de protection par le père. Cette considération suffit à retirer au sentiment océanique, qui tend en quelque sorte au rétablissement du narcissisme illimité, son rôle de premier plan. On peut suivre d'un trait sûr l'origine de l'attitude religieuse en remontant au sentiment infantile de dépendance. Et si peut-être autre chose encore se cache là derrière, ce quelque chose en attendant reste enveloppé de nuées.

Je conçois que le sentiment océanique ait été mis secondairement en rapport avec la religion. Cette pensée, qu'il implique, de ne faire qu'un avec le grand Tout nous apparaît comme une première recherche de consolation religieuse, comme une autre manière de nier le danger dont le moi se sent menacé par le monde extérieur. Je me sens mal à l'aise, je l'avoue une fois encore, à disserter sur de tels impondérables.

Un autre de mes amis qu'une curiosité insatiable a incité aux expériences les plus extraordinaires et a finalement rendu omniscient, m'a assuré qu'en pratiquant le Yoga, c'est-à-dire en se détournant du monde extérieur, en fixant son attention sur certaines fonctions corporelles, et en respirant d'une façon particulière, on parvient à éveiller en soi des sensations nouvelles et un sentiment d'universalité. Il considérait ces phénomènes comme l'expression

d'un retour à des états originels et dès longtemps dépassés de la vie de l'âme ; il y voyait la preuve pour ainsi dire physiologique de maints articles de la sagesse mystique. Il serait indiqué ici de les rapprocher d'autres modifications obscures de l'âme telles que la transe ou l'extase, mais j'éprouve plutôt, quant à moi, le besoin de m'écrier avec le plongeur de Schiller :

Se réjouisse qui respire dans la rose lumière.

II

Dans mon livre *L'avenir d'une illusion,* il s'agissait pour moi beaucoup moins des sources les plus profondes du sentiment religieux, que de ce que conçoit l'homme ordinaire quand il parle de sa religion et de ce système de doctrines et de promesses prétendant, d'une part, éclairer toutes les énigmes de ce monde avec une plénitude enviable, et l'assurer d'autre part qu'une Providence pleine de sollicitude veille sur sa vie et, dans une existence future, s'appliquera à le dédommager des privations subies ici-bas. Cette providence, l'homme simple ne peut se la représenter autrement que sous la figure d'un père grandiosement magnifié. Seul, un tel père peut connaître les besoins de l'enfant humain, se laisser fléchir par ses prières ou adoucir par ses repentirs. Tout cela est évidemment si infantile, si éloigné de la réalité, que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence. Il est plus humiliant encore de constater combien sont nombreux parmi nos contemporains ceux qui, obligés de reconnaître l'impossibilité de maintenir cette religion, tentent pourtant de la défendre pied à pied par une lamentable tactique de retraites offensives. On voudrait se mêler au rang des croyants pour donner le conseil de « ne point invoquer en vain le nom du Seigneur » aux philosophes qui s'imaginent pouvoir sauver Dieu en le remplaçant par un principe impersonnel, fantômatique et abstrait. Si certains esprits, comptant parmi les plus grands des temps passés, n'ont pas fait autre chose, on ne peut pourtant les invoquer à leur tour. Car nous savons pourquoi ils y étaient contraints.

Revenons à l'homme ordinaire et à sa religion, la seule qui aurait droit à ce nom. La parole bien connue d'un de nos grands poètes et

sages à la fois, nous vient aussitôt à l'esprit. Elle définit ainsi les rapports que la religion entretient avec l'art et la science :

Celui qui possède la science et l'art
Possède aussi la religion.
Celui qui ne les possède pas toutes deux
Puisse-t-il avoir la religion ! (1).

Cet aphorisme, d'une part, met la religion en opposition avec les deux plus grandes créations de l'homme ; il déclare, d'autre part, que du point de vue de leur valeur vitale, elles peuvent se suppléer et se remplacer mutuellement. Si donc nous voulons priver le commun des mortels de sa religion, nous n'aurons certes point le poète et son autorité de notre côté. Mais nous tentons, par une voie particulière, d'atteindre une plus juste appréciation de sa pensée. Telle qu'elle nous est imposée, notre vie est trop lourde, elle nous inflige trop de peines, de déceptions, de tâches insolubles. Pour la supporter, nous ne pouvons nous passer de sédatifs. (Cela ne va pas sans « échafaudages de secours » (2), a dit Théodor Fontane.) Ils sont peut-être de trois espèces : d'abord de fortes diversions, qui nous permettent de considérer notre misère comme peu de chose, puis des satisfactions substitutives qui l'amoindrissent ; enfin des stupéfiants qui nous y rendent insensibles. L'un ou l'autre de ces moyens nous est indispensable (3). C'est aux diversions que songe Voltaire quand il formule dans *Candide,* en guise d'envoi, le conseil de cultiver notre jardin ; et c'est encore une diversion semblable que le travail scientifique.

Les satisfactions substitutives, celles par exemple que nous offre l'art, sont des illusions au regard de la réalité ; mais elles n'en sont psychiquement pas moins efficaces, grâce au rôle assumé par l'imagination dans la vie de l'âme. Les stupéfiants, eux, influent sur notre organisme, en modifient le chimisme. Il n'est guère facile de déterminer le rôle qu'occupe la religion dans cette série. Il nous faut reprendre les choses de plus loin.

La question du but de la vie humaine a été posée d'innombrables

(1) Gœthe, dans les Xénies apprivoisées, IX (*Œuvres posthumes*).
« Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion ;
Wer jene beiden nicht besitzt
Der habe Religion ! »

(2) Dans le texte : « Hilfskonstruktionen ». (*N. d. Tr.*)

(3) Wilhelm Busch, mais en termes moins relevés, exprime la même pensée dans *La pieuse Hélène* : Qui a des soucis a aussi des liqueurs !

fois ; elle n'a jamais encore reçu de réponse satisfaisante. Peut-être n'en comporte-t-elle aucune. Maints de ces esprits « interrogeants » qui l'ont posée ont ajouté : s'il était avéré que la vie n'eût aucun but, elle perdrait à nos yeux toute valeur. Mais cette menace n'y change rien, il semble bien plutôt qu'on ait le droit d'écarter la question. Elle nous semble avoir pour origine cet orgueil humain dont nous connaissons déjà tant d'autres manifestations. On ne parle jamais du but de la vie des animaux, sinon pour les considérer comme destinés à servir l'homme. Mais ce point de vue lui aussi est insoutenable, car nombreux sont les animaux dont l'homme ne sait que faire — sauf les décrire, les classer et les étudier — et des multitudes d'espèces se sont d'ailleurs soustraites à cette utilisation par le fait qu'elles ont vécu et disparu avant même que l'homme ne les ait aperçues. Il n'est décidément que la religion pour savoir répondre à la question du but de la vie. On ne se trompera guère en concluant que l'idée d'assigner un but à la vie n'existe qu'en fonction du système religieux.

Aussi nous faut-il remplacer la question précédente par cette autre, moins ambitieuse : Quels sont les desseins et les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, et à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils tendent au bonheur ; les hommes veulent être heureux et le rester. Cette aspiration a deux faces, un but négatif et un but positif : d'un côté éviter douleur et privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances. En un sens plus étroit, le terme « bonheur » signifie seulement que ce second but a été atteint. En corrélation avec cette dualité de buts, l'activité des hommes peut prendre deux directions, selon qu'ils cherchent — de manière prépondérante ou même exclusive — à réaliser l'un ou l'autre.

On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie, qui gouverne dès l'origine les opération de l'appareil psychique ; aucun doute ne peut subsister quant à son utilité, et pourtant l'univers entier — le macrocosme aussi bien que le microcosme — cherche querelle à son programme. Celui-ci est absolument irréalisable ; tout l'ordre de l'univers s'y oppose ; on serait tenté de dire qu'il n'est point entré dans le plan de la « Création » que l'homme soit « heureux ». Ce qu'on nomme bonheur, au sens le plus strict, résulte d'une satisfaction plutôt soudaine de besoins ayant atteint une haute tension, et n'est possible de par sa nature

que sous forme de phénomène épisodique. Toute persistance d'une situation qu'a fait désirer le principe du plaisir n'engendre qu'un bien-être assez tiède ; nous sommes ainsi faits que seul le contraste est capable de nous dispenser une jouissance intense, alors que l'état lui-même ne nous en procure que très peu (1). Ainsi nos facultés de bonheur sont déjà limitées par notre constitution. Or, il nous est beaucoup moins difficile de faire l'expérience du malheur. La souffrance nous menace de trois côtés : dans notre propre corps qui, destiné à la déchéance et à la dissolution, ne peut même se passer de ces signaux d'alarme que constituent la douleur et l'angoisse ; du côté du monde extérieur, lequel dispose de forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir ; la troisième menace enfin provient de nos rapports avec les autres êtres humains. La souffrance issue de cette source nous est plus dure peut-être que toute autre ; nous sommes enclins à la considérer comme un accessoire en quelque sorte superflu, bien qu'elle n'appartienne pas moins à notre sort et soit aussi inévitable que celles dont l'origine est autre.

Ne nous étonnons point si sous la pression de ces possibilités de souffrance, l'homme s'applique d'ordinaire à réduire ses prétentions au bonheur (un peu comme le fit le principe du plaisir en se transformant sous la pression du monde extérieur en ce principe plus modeste qu'est celui de la réalité), et s'il s'estime heureux déjà d'avoir échappé au malheur et surmonté la souffrance ; si d'une façon très générale la tâche d'éviter la souffrance relègue à l'arrière-plan celle d'obtenir la jouissance. La réflexion nous apprend que l'on peut chercher à résoudre ce problème par des voies très diverses ; toutes ont été recommandées par les différentes écoles où l'on enseignait la sagesse ; et toutes ont été suivies par les hommes. La satisfaction illimitée de tous les besoins se propose à nous avec insistance comme le mode de vie le plus séduisant, mais l'adopter serait faire passer le plaisir avant la prudence, et la punition suivrait de près cette tentative. Les autres méthodes ayant pour principal objectif d'éviter la souffrance se différencient selon les sources respectives de déplaisir sur lesquelles se fixe surtout l'attention. Il en est d'extrêmes et de modérées, les unes sont unilatérales, d'autres s'attaquent à plusieurs

(1) Gœthe va jusqu'à prétendre : « Rien n'est plus difficile à supporter qu'une série de beaux jours ». Cela doit quand même être une exagération.

points à la fois. L'isolement volontaire, l'éloignement d'autrui, constitue la mesure de protection la plus immédiate contre la souffrance née des contacts humains. Il est clair que le bonheur acquis grâce à cette mesure est celui du repos. Lorsqu'on redoute le monde extérieur, on ne peut s'en défendre que par l'éloignement sous une forme quelconque, — du moins si l'on veut résoudre cette seule difficulté. Il existe à la vérité un procédé différent et meilleur ; après s'être reconnu membre de la communauté humaine et armé de la technique forgée par la science, on passe à l'attaque de la nature qu'on soumet alors à sa volonté : on travaille avec tous au bonheur de tous. Mais les plus intéressantes méthodes de protection contre la souffrance sont encore celles qui visent à influencer notre propre organisme. En fin de compte, toute souffrance n'est que sensation, n'existe qu'autant que nous l'éprouvons ; et nous ne l'éprouvons qu'en vertu de certaines dispositions de notre corps.

La plus brutale mais aussi la plus efficace des méthodes destinées à exercer pareille influence corporelle est la méthode chimique, l'intoxication. Je crois que personne n'en pénètre le mécanisme, mais c'est un fait que, par leur présence dans le sang et les tissus, certaines substances étrangères au corps nous procurent des sensations agréables immédiates ; et qu'elles modifient aussi les conditions de notre sensibilité au point de nous rendre inaptes à toute sensation désagréable. Non seulement ces deux effets sont simultanés, mais ils semblent étroitement liés. Il doit d'ailleurs se former dans notre propre chimisme intérieur des substances capables d'effets semblables, car nous connaissons au moins un état morbide, la manie, où un comportement analogue à l'ivresse se réalise sans l'intervention d'aucune drogue enivrante. Au surplus notre vie psychique normale présente des oscillations au cours desquelles les sensations de plaisir se déclenchent avec plus ou moins de facilité ou de difficulté, et parallèlement notre sensibilité au déplaisir se révèle plus faible ou plus forte. Il est bien regrettable que ce côté toxique des processus psychiques se soit jusqu'ici dérobé à l'investigation scientifique. L'action des stupéfiants est à ce point appréciée, et reconnue comme un tel bienfait dans la lutte pour assurer le bonheur ou éloigner la misère, que des individus et même des peuples entiers leur ont réservé une place permanente dans l'économie de leur libido. On ne leur doit pas seulement une jouissance immédiate mais aussi un degré d'indépendance ardem-

ment souhaitée à l'égard du monde extérieur. On sait bien qu'à l'aide du « briseur de soucis » (1), l'on peut à chaque instant se soustraire au fardeau de la réalité et se réfugier dans un monde à soi qui réserve de meilleures conditions à la sensibilité. Mais on sait aussi que cette propriété des stupéfiants en constitue précisément le danger et la nocivité. Dans certaines circonstances ils sont responsables du gaspillage de grandes sommes d'énergie qui pourraient s'employer à l'amélioration du sort des humains.

Cependant la structure compliquée de notre appareil psychique laisse encore place à toute une série d'autres manières d'agir sur lui. Puisque bonheur signifie satisfaction des instincts, il surgit une nouvelle cause de lourdes souffrances si le monde extérieur, nous laissant dans l'indigence, se refuse à assouvir nos besoins. On peut donc espérer qu'en agissant sur ces besoins instinctifs eux-mêmes, on sera libéré d'une partie de cette souffrance. Ce procédé de défense ne s'attaque plus à l'appareil de la sensibilité, mais aux sources intérieures des besoins pour tenter de s'en rendre maître. Poussé à l'extrême, il y parvient en tuant les instincts, comme l'enseigne la sagesse orientale et comme le réalise la pratique du Yoga. Y réussir, c'est évidemment abandonner du même coup toute activité quelle qu'elle soit (sacrifier sa vie), et ne conquérir à nouveau, par une autre voie, que le bonheur de la quiétude. En visant moins haut, on suit pourtant la même voie si l'on cherche seulement à maîtriser l'activité de la vie instinctive. Cette maîtrise, ce sont alors les instances psychiques supérieures, soumises au principe de la réalité, qui l'exercent. Ceci ne signifie nullement qu'on ait renoncé à toute satisfaction, mais bien qu'on s'est assuré une certaine garantie contre la souffrance en ceci que l'insatisfaction des instincts tenus en bride n'est plus ressentie aussi douloureusement que celle des instincts non inhibés. Par contre, il s'ensuit une diminution indéniable des possibilités de jouissances. La joie de satisfaire un inctinct resté sauvage, non domestiqué par le moi, est incomparablement plus intense que celle d'assouvir un instinct dompté. Le caractère irrésistible des impulsions perverses, et peut-être l'attrait du fruit défendu en général, trouvent là leur explication économique.

Une autre technique de défense contre la souffrance recourt aux

(1) Dans le texte : Sorgenbrecher. (*N. d. Tr.*)

déplacements de la libido, tels que les permet notre appareil psychique et grâce auxquels il gagne tant en souplesse. Le problème consiste à transposer de telle sorte les objectifs des instincts que le monde extérieur ne puisse plus leur opposer de déni ou s'opposer à leur satisfaction. Leur sublimation est ici d'un grand secours. On obtient en ce sens le résultat le plus complet quand on s'entend à retirer du labeur intellectuel et de l'activité de l'esprit une somme suffisamment élevée de plaisir. La destinée alors ne peut plus grand'chose contre vous. Des satisfactions de cet ordre, celle par exemple que l'artiste trouve dans la création ou éprouve à donner corps aux images de sa fantaisie, ou celle que le penseur trouve à la solution d'un problème ou à découvrir la vérité, possèdent une qualité particulière qu'un jour nous saurons certainement caractériser de façon métapsychologique. Pour l'instant, bornons-nous à dire d'une manière imagée qu'elles nous paraissent « plus délicates et plus élevées ». Cependant, en regard de celle qu'assure l'assouvissement des désirs pulsionnels grossiers et primaires, leur intensité est affaiblie ; elles ne bouleversent pas notre organisme physique. Mais le point faible de cette méthode est qu'elle n'est pas d'un usage général, mais à la portée d'un petit nombre seulement. Elle suppose précisément des dispositions ou des dons peu répandus, en une mesure efficiente tout au moins. Et même à ces rares élus elle ne saurait assurer une protection parfaite contre la douleur, ni les revêtir d'une cuirasse impénétrable aux coups de la destinée ; enfin elle devient inefficace quand la source de la souffrance réside dans notre propre corps (1).

Si, dans cette méthode déjà, le désir d'indépendance à l'égard du monde extérieur est évident, puisqu'on lie son plaisir à des opérations intérieures et mentales, ces mêmes traits s'affirment avec plus de force encore dans la méthode suivante où le rapport avec les

(1) En l'absence de dons spéciaux de nature à orienter les intérêts vitaux dans une direction donnée, le simple travail professionnel, tel qu'il est accessible à chacun, peut jouer le rôle attribué dans *Candide* à la culture de notre jardin, culture que Voltaire nous conseille si sagement. Il ne m'est pas loisible dans une vue d'ensemble aussi succincte, de m'étendre suffisamment sur la grande valeur du travail au point de vue de l'économie de la libido. Aucune autre technique de conduite vitale n'attache l'individu plus solidement à la réalité, ou tout au moins à cette fraction de la réalité que constitue la société, et à laquelle une disposition à démontrer l'importance du travail vous incorpore fatalement. La possibilité de transférer les composantes narcissiques, agressives, voire même érotiques de la libido dans le travail professionnel et les relations sociales qu'il implique, donne à ce dernier une valeur qui ne le cède en rien à celle que lui

faits réels se relâche davantage. La satisfaction procède d'illusions qu'on reconnaît comme telles sans pourtant se laisser troubler par leur éloignement de la réalité. Le domaine d'où ces illusions proviennent est celui de l'imagination ; jadis, à mesure que se développait le sens du réel, la vie imaginative s'était expressément soustraite à l'épreuve de la réalité et chargée de l'exaucement des souhaits difficiles à réaliser. Au sommet de ces joies imaginatives trône la jouissance procurée par les œuvres d'art, jouissance que celles-ci rendent également accessible, par l'intermédiaire de l'artiste, à celui qui n'est pas lui-même créateur (1). Tout être sensible à l'influence de l'art n'estimera jamais assez haut le prix de cette source de plaisir et de consolation ici-bas. Mais hélas, la légère narcose où l'art nous plonge est fugitive ; simple retraite devant les dures nécessités de la vie, elle n'est point assez profonde pour nous faire oublier notre misère réelle.

Un autre procédé est plus radical et plus énergique ; il voit dans la réalité l'ennemie unique, la source de toute souffrance. Comme elle nous rend la vie impossible, on doit donc rompre toute relation avec elle, si l'on tient à être heureux d'une manière quelconque. L'ermite tourne le dos à ce bas monde et ne veut point avoir affaire à lui. Mais on peut aller plus loin et s'aviser de transformer ce monde, d'en édifier à sa place un autre dont les aspects les plus pénibles seront effacés et remplacés par d'autres conformes à nos propres désirs. L'être qui, en proie à une révolte désespérée, s'engage dans cette voie pour atteindre le bonheur, n'aboutira normalement à rien ; la réalité sera plus forte que lui. Il deviendra un fou extra-

confère le fait d'être indispensable à l'individu pour maintenir et justifier son existence au sein de la société. S'il est librement choisi, tout métier devient source de joies particulières, en tant qu'il permet de tirer profit, sous leurs formes sublimées, de penchants affectifs et d'énergies instinctives évoluées ou renforcées déjà par le facteur constitutionnel. Et malgré tout cela, le travail ne jouit que d'une faible considération dès qu'il s'offre comme moyen de parvenir au bonheur. C'est une voie dans laquelle on est loin de se précipiter avec l'élan qui nous entraîne vers d'autres satisfactions. La grande majorité des hommes ne travaillent que sous la contrainte de la nécessité, et de cette aversion naturelle pour le travail naissent les problèmes sociaux les plus ardus.

(1) Cf. Freud : *Formulations des deux principes du processus psychique*, 1933 (*Œuvres complètes*, Tome VI) et *Introduction à la Psychanalyse*. Trad. du Dr S. Yankélévitch. Payot et Cie à Paris, 1922. (Ce premier mémoire n'a pas encore été traduit en français. On pourra le lire en allemand dans les *Œuvres complètes* du professeur Freud parues aux Editions psychanalytiques internationales, Vienne. Quant à l'*Introduction à la Psychanalyse*, cet ouvrage renferme la traduction d'une série de leçons faites par le professeur Freud en 1916 et 1917.) (*N. d. Tr.*)

vagant que personne, la plupart du temps, n'aidera à réaliser son délire. On prétend toutefois que chacun de nous, sur un point ou sur un autre, se comporte comme le paranoïaque, corrige au moyen de rêves les éléments du monde qui lui sont intolérables, puis insère ces chimères dans la réalité. Il est un cas qui prend une importance toute particulière ; il se présente lorsque des êtres humains s'efforcent ensemble et en grand nombre de s'assurer bonheur et protection contre la souffrance au moyen d'un déformation chimérique de la réalité. Or les religions de l'humanité doivent être considérées comme des délires collectifs de cet ordre. Naturellement, celui qui partage encore un délire ne le reconnaît jamais pour tel.

Je ne considère pas comme complète cette énumération des méthodes à l'aide desquelles les hommes s'efforcent de conquérir le bonheur et d'éloigner le malheur ; je sais aussi que le sujet se prête à d'autres ordonnances. Il est un de ces procédés dont je n'ai encore rien dit, non certes par oubli, mais nous nous en occuperons dans un contexte différent. Comment pourrions-nous d'ailleurs oublier justement cette technique de l'art de vivre ! Elle se distingue par le plus curieux assemblage de traits caractéristiques. Elle tend naturellement aussi à réaliser l'indépendance à l'égard du sort — expression la meilleure qu'on puisse employer ici — et dans cette intention elle reporte l'accent sur les jouissances intrapsychiques, utilisant ainsi cette propriété déjà mentionnée dont jouit la libido d'être déplaçable, mais sans pour cela se détourner du monde extérieur. Elle s'accroche tout au contraire à des objets, et trouve le bonheur en instaurant avec eux des relations affectives. Elle ne se contente d'ailleurs pas de la sorte d'éviter la souffrance, ne se limite pas à ce but assigné par la fatigue et la résignation. Elle passe outre, bien plutôt, sans lui porter attention et maintient fermement la tendance primitive et passionnée à réaliser un bonheur positif. Peut-être se rapproche-t-elle de ce dernier but plus que toute autre méthode. J'ai en vue naturellement cette conception de la vie qui prend pour centre l'amour, et où l'on escompte que toute joie vient d'aimer et d'être aimé. Une telle attitude psychique nous est à tous très familière ; l'une des formes sous laquelle l'amour se manifeste, l'amour sexuel, nous a fait éprouver avec le plus d'intensité un plaisir subjugant, et par là nous a fourni le prototype de notre aspiration au bonheur ; quoi de plus naturel que de continuer à le chercher sur le chemin même où pour la première fois

nous l'avons rencontré ? Le point faible de cette technique vitale est trop évident, sinon il ne serait venu à l'idée de personne d'abandonner cette voie pour une autre. Nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais plus irrémédiablement malheureux que si nous avons perdu la personne aimée ou son amour. Toutefois nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet de la technique de la vie qui se fonde sur l'aptitude de l'amour à donner le bonheur ; il reste encore beaucoup à dire à ce sujet.

L'on peut encore inclure un cas intéressant ; à savoir la recherche prédominante du bonheur dans les jouissances qu'inspire la beauté, en quelque lieu que celle-ci frappe nos sens ou notre esprit ; beauté des formes et des gestes humains, des objets naturels et des paysages, des créations artistiques et même scientifiques. Cette attitude esthétique prise comme but de la vie protège faiblement contre les maux qui nous menacent mais nous dédommage de bien des choses. La jouissance esthétique en tant qu'émotion légèrement enivrante a un caractère particulier. Le côté utilitaire de la beauté n'apparaît pas clairement ; on ne discerne pas qu'elle soit nécessaire à la civilisation, et celle-ci pourtant ne saurait s'en passer. La science de l'esthétique étudie les conditions dans lesquelles on ressent le « beau », mais elle n'a pu apporter aucun éclaircissement sur la nature et l'origine de la beauté ; et comme il advient toujours dans ce cas, elle s'est abondamment dépensée en phrases aussi creuses que sonores destinées à masquer l'absence de résultats. Malheureusement c'est sur la beauté que la psychanalyse a le moins à nous dire. Un seul point semble certain, c'est que l'émotion esthétique dérive de la sphère des sensations sexuelles ; elle serait un exemple typique de tendance inhibée quant au but. Primitivement la « beauté » et le « charme » sont des attributs de l'objet sexuel. Il y a lieu de remarquer que les organes génitaux en eux-mêmes, dont la vue est toujours excitante, ne sont pourtant presque jamais considérés comme beaux. Par contre un caractère de beauté s'attache, semble-t-il, à certains signes sexuels secondaires.

Bien que ces considérations, comme on le voit, demeurent incomplètes, je me risquerai à les clore par quelques remarques. Si le programme que nous impose le principe du plaisir, et qui consiste à être heureux, n'est pas réalisable, il nous est permis pourtant —

non, disons plus justement : il nous est possible — de ne pas renoncer à tout effort destiné à nous rapprocher de sa réalisation. On peut, pour y parvenir, adopter des voies très différentes selon qu'on place au premier plan son aspect positif, obtenir la jouissance ; ou bien son aspect négatif, éviter la souffrance. Mais nous ne saurions réaliser tout ce que nous souhaitons par aucune de ces voies. Pris dans ce sens relatif, le seul où il paraisse réalisable, le bonheur est un problème d'économie libidinale individuelle. Aucun conseil ici n'est valable pour tous, chacun doit chercher par lui-même la façon dont il peut devenir heureux. Les facteurs les plus divers interviendront dans le choix des chemins à suivre. Tout dépend de la somme de satisfaction réelle que chacun peut attendre du monde extérieur, de la mesure où il est susceptible de s'en rendre indépendant, enfin de la force dont il dispose pour le modifier au gré de ses désirs. Ici déjà, indépendamment des circonstances objectives, la constitution psychique de l'individu sera déterminante. L'homme au tempérament surtout érotique mettra au premier rang les relations affectives avec autrui, le narcissiste enclin à se suffire à lui-même recherchera les jouissances essentielles parmi celles qu'il retire de sa vie intérieure, l'homme d'action ne lâchera pas un monde avec lequel il est apte à se mesurer. Pour le second de ces types, c'est la nature de ses dons et le degré de sublimation des instincts auquel il peut atteindre qui décideront de la direction dans laquelle il inclinera son intérêt. Toute décision extrême comportera une sanction en faisant courir au sujet les dangers inhérents à l'insuffisance de toute technique vitale exclusive. De même que le commerçant avisé évitera de placer tout son capital dans une seule affaire, de même la sagesse conseillerait peut-être de ne pas attendre toute satisfaction d'un penchant unique. Le succès n'est jamais certain ; il dépend du concours de nombreux facteurs ; mais celui dont peut-être il dépend le plus est la faculté dont jouit notre constitution psychique d'adapter ses fonctions au milieu et de les utiliser aux fins du plaisir. L'être, venu au monde avec une constitution instinctuelle spécialement défavorable, aura bien du mal à trouver le bonheur en dehors de soi-même, s'il n'a pas effectué selon toutes les règles cette transformation ni ce regroupement si indispensables à l'activité future des composantes de sa libido, — et cela d'autant plus que la destinée le placera devant des tâches plus difficiles. La dernière technique vitale qui s'offre à lui, en promet-

tant tout au moins des satisfactions substitutives, est la fuite dans la maladie nerveuse, fuite qu'il accomplit la plupart du temps déjà dans son jeune âge. Si dans un âge plus avancé l'homme voit ses efforts vers le bonheur frustrés, il trouvera encore une consolation dans les jouissances que lui procurera l'intoxication chronique ; ou bien il fera cette tentative de révolte désespérée qu'est la psychose.

La religion porte préjudice à ce jeu d'adaptation et de sélection en imposant uniformément à tous ses propres voies pour parvenir au bonheur et à l'immunité contre la souffrance. Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, démarches qui ont pour postulat l'intimidation de l'intelligence. A ce prix, en fixant de force ses adeptes à un infantilisme psychique et en leur faisant partager un délire collectif, la religion réussit à épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle, mais c'est à peu près tout. Il y a, nous l'avons dit, quantité de chemins pour conduire au bonheur, tel du moins qu'il est accessible aux hommes ; mais il n'en est point qui y mène à coup sûr. La religion elle-même peut ne pas tenir sa promesse. Quand le croyant se voit en définitive contraint d'invoquer les « voies insondables de Dieu », il avoue implicitement que, dans sa souffrance, il ne lui reste, en guise de dernières et uniques consolation et joie, qu'à se soumettre sans conditions. Et s'il est prêt à le faire, il aurait pu sans doute s'épargner ce détour.

III

Jusqu'ici, notre étude sur le bonheur ne nous a guère appris que ce que tout le monde savait déjà. Si nous voulons la compléter en recherchant maintenant pourquoi il est si difficile aux hommes de devenir heureux, notre chance de découvrir du nouveau ne semble pas beaucoup plus grande. Car nous avons déjà donné la réponse en signalant les trois sources d'où découle la souffrance humaine : la puissance écrasante de la nature, la caducité de notre propre corps, et l'insuffisance des mesures destinées à régler les rapports des hommes entre eux, que ce soit au sein de la famille, de l'Etat ou de la société. En ce qui concerne les deux premières sources, nous ne saurions hésiter longtemps, notre jugement nous contraint à en reconnaître la réalité, comme à nous soumettre à l'inévitable. Jamais

nous ne nous rendrons entièrement maîtres de la nature ; notre organisme, qui en est lui-même un élément, sera toujours périssable et limité dans son pouvoir d'adaptation, de même que dans l'amplitude de ses fonctions. Mais cette constatation ne doit en rien nous paralyser ; bien au contraire, elle indique à notre activité la direction à suivre. Si nous ne pouvons abolir toutes les souffrances, du moins sommes-nous capables d'en supprimer plus d'une, d'en apaiser d'autres : une expérience plusieurs fois millénaire nous en a convaincus. Nous observons toutefois une attitude différente envers la troisième source de souffrance, la souffrance d'origine sociale. Nous nous refusons obstinément à l'admettre, nous ne pouvons saisir pourquoi les institutions dont nous sommes nous-mêmes les auteurs ne nous dispenseraient pas à tous protection et bienfaits. De toutes façons, si nous réfléchissons au déplorable échec, dans ce domaine précisément, de nos mesures de préservation contre la souffrance, nous nous prenons à soupçonner qu'ici encore se dissimule quelque loi de la nature invincible, et qu'il s'agit cette fois-ci de notre propre constitution psychique.

En abordant l'examen d'une telle éventualité, nous nous heurtons à une assertion maintes fois entendue, mais si surprenante qu'il y a lieu de nous y arrêter. D'après elle, c'est ce que nous appelons notre civilisation qu'il convient de rendre responsable en grande partie de notre misère ; et l'abandonner pour revenir à l'état primitif nous assurerait une somme bien plus grande de bonheur. Je déclare cette assertion surprenante parce qu'il est malgré tout certain — quelle que soit la définition donnée au concept de civilisation — que tout ce que nous tentons de mettre en œuvre pour nous protéger contre les menaces de souffrance émanant de l'une ou l'autre des sources déjà citées, relève précisément de cette même civilisation.

Par quelle voie tant d'êtres humains ont-ils donc été amenés à partager, de si étrange façon, ce point de vue hostile à la civilisation ? Je pense qu'un mécontentement profond, d'origine très lointaine, renouvelé à chacune de ses étapes, a favorisé cette condamnation qui s'est régulièrement exprimée à la faveur de certaines circonstances historiques. Je crois discerner quelles furent la dernière et l'avant-dernière de ces circonstances, mais je ne suis pas assez savant pour suivre leur enchaînement assez haut dans le passé de l'espèce humaine. Déjà, lors de la victoire du christianisme sur le paganisme, ce facteur d'hostilité contre la civilisation dut être en

cause ; car il fut étroitement lié à la dépréciation, décrétée par la doctrine chrétienne, de la vie terrestre. L'avant-dernière de ces circonstances historiques se présenta lorsque le développement des voyages d'exploration permit le contact avec les races et les peuples sauvages. Faute d'observations suffisantes et de compréhension de leurs us et coutumes, les Européens imaginèrent que les sauvages menaient une vie simple et heureuse, pauvre en besoins, telle qu'elle n'était plus accessible aux explorateurs plus civilisés qui les visitaient. Sur plus d'un point l'expérience ultérieure est venue rectifier ces jugements. Si la vie leur était en effet plus facile, on avait maintes fois commis l'erreur d'attribuer cet allègement à l'absence des exigences si complexes issues de la civilisation, alors qu'il était dû en somme à la générosité de la nature et à toutes les commodités qu'elle offre aux sauvages de satisfaire leurs besoins vitaux. Quant à la dernière de ces circonstances historiques, elle se produisit lorsque nous apprîmes à discerner les mécanismes des névroses, lesquelles menacent de saper la petite part de bonheur acquis par l'homme civilisé. On découvrit alors que l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement exigé par la société au nom de son idéal culturel, et l'on en conclut qu'abolir ou diminuer notablement ces exigences signifierait un retour à des possibilités de bonheur.

Il est encore une autre cause de désillusion. Au cours des dernières générations, l'humanité a fait accomplir des progrès extraordinaires aux sciences physiques et naturelles et à leurs applications techniques ; elle a assuré sa domination sur la nature d'une manière jusqu'ici inconcevable. Les caractères de ces progrès sont si connus que l'énumération en est superflue. Or, les hommes sont fiers de ces conquêtes, et à bon droit. Ils croient toutefois constater que cette récente maîtrise de l'espace et du temps, cet asservissement des forces de la nature, cette réalisation d'aspirations millénaires, n'ont aucunement élevé la somme de jouissance qu'ils attendent de la vie. Ils n'ont pas le sentiment d'être pour cela devenus plus heureux. On devrait se contenter de conclure que la domination de la nature n'est pas la seule condition du bonheur, pas plus qu'elle n'est le but unique de l'œuvre civilisatrice, et non que les progrès de la technique soient dénués de valeur pour « l'économie » de notre bonheur. On serait en effet tenté de soulever cette objection : n'est-ce donc point pour moi un gain positif de plaisir,

un accroissement non équivoque de mon sentiment de bonheur, que de pouvoir entendre à volonté la voix de mon enfant qui habite à des centaines de kilomètres, de pouvoir apprendre sitôt après son débarquement que mon ami s'est bien tiré de sa longue et pénible traversée ? Est-il donc insignifiant que la médecine ait réussi à réduire la mortalité infantile et, en une si extraordinaire mesure, les dangers d'infection de l'accouchée ; ou même encore à prolonger d'un nombre considérable d'années la durée moyenne de la vie de l'homme civilisé ? A de tels bienfaits, dont nous sommes redevables à cette ère pourtant si décriée de progrès scientifiques et techniques, on pourrait en ajouter toute une série, mais..., mais voici que s'élève la voix pessimiste de la critique ! La plupart de ces allégeances. insinue-t-elle, sont du même ordre que ce « plaisir à bon marché » prôné par l'anecdote connue : le procédé consiste à exposer au froid sa jambe nue, hors du lit, pour avoir ensuite le « plaisir » de la remettre au chaud. Sans les chemins de fer, qui ont supprimé la distance, nos enfants n'eussent jamais quitté leur ville natale, et alors qu'y eût-il besoin de téléphone pour entendre leur voix ? Sans la navigation transatlantique, mon ami n'aurait point entrepris sa traversée, et je me serais passé de télégraphe pour me rassurer sur son sort. A quoi bon enrayer la mortalité infantile si précisément cela nous impose une retenue extrême dans la procréation, et si en fin de compte nous n'élevons pas plus d'enfants qu'à l'époque où l'hygiène n'existait pas, alors que d'autre part se sont ainsi compliquées les conditions de notre vie sexuelle dans le mariage et que se trouve vraisemblablement contrariée l'action bienfaisante de la sélection naturelle ? Que nous importe enfin une longue vie, si elle nous accable de tant de peines, si elle est tellement pauvre en joies et tellement riche en souffrance, que nous saluons la mort comme une heureuse délivrance ?

Il semble certain que nous ne nous sentons point à l'aise dans notre civilisation actuelle, mais il est très difficile de juger si, et à quel point, les hommes de jadis se sont sentis plus heureux, et alors d'apprécier le rôle joué par les conditions de leur civilisation. Nous aurons toujours la tendance à concevoir la misère de façon objective, autrement dit à nous transporter en pensée, tout en conservant nos exigences et notre sensibilité propre, dans les conditions des anciennes cultures pour nous demander alors quelles chances de bonheur ou de malheur nous auraient ainsi été offertes. Cette

manière de considérer les choses, en apparence objective, en tant qu'elle fait abstraction des variations de la sensibilité subjective, est naturellement aussi subjective que possible, car elle substitue notre propre disposition d'esprit à toutes les autres à nous inconnues. Le bonheur est cependant une chose éminemment subjective. Quelque horreur que nous inspirent certaines situations, celle par exemple du galérien antique, ou du paysan de la guerre de trente ans, ou de la victime de la sainte Inquisition, ou du juif exposé au pogrom, il nous est tout de même impossible de nous mettre à la place de ces malheureux, de deviner les altérations que divers facteurs psychiques ont fait subir à leurs facultés de réceptivité à la joie et à la souffrance. Parmi ces facteurs, citons l'état originel d'insensibilité hébétée, l'abrutissement progressif, le renoncement à tout espoir, enfin les diverses manières grossières ou raffinées de s'étourdir. En cas de douleur extrême, certains mécanismes psychiques de protection contre la souffrance peuvent aussi entrer en jeu. Mais il me semble vain de continuer d'approfondir cet aspect du problème.

Le moment est venu de considérer l'essence de cette civilisation dont la valeur, en tant que dispensatrice du bonheur, a été révoquée en doute. Nous n'allons pas exiger une formule qui la définisse en peu de mots avant même d'avoir tiré de son examen quelque clarté. Il nous suffira de redire (1) que le terme de civilisation (2) désigne la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux. Pour plus de clarté nous examinerons l'un après l'autre les traits de la civilisation tels qu'ils apparaissent dans les collectivités humaines. Nous nous laisserons guider sans réserve au cours de cet examen par le langage usuel ou, comme on dit aussi, par le « sentiment linguistique », certain en cela de faire droit à ces intuitions profondes qui se refusent aujourd'hui encore à toute traduction en mots abstraits.

L'entrée en matière est aisée ; nous admettons comme civilisées toutes les activités et valeurs utiles à l'homme pour assujettir la terre à son service et pour se protéger contre la puissance des forces

(1) Cf. Freud : *L'avenir d'une illusion*. Ed. psychoanalytique internat., 1927. Traduction française de Mme Marie Bonaparte, chez Denoël et Steele, Paris, 1932.
(2) Dans le texte allemand : « Kultur » (*N. d. Tr.*).

de la nature : c'est l'aspect de la civilisation le moins douteux. Afin de remonter assez haut, nous citerons à titre de premiers faits culturels l'emploi d'outils, la domestication du feu, la construction d'habitations. Parmi ces faits, le second s'arroge une place éminente en tant que conquête tout à fait extraordinaire et sans précédent (1). Les autres ouvrirent à l'homme une voie dans laquelle depuis lors il s'est engagé toujours plus avant, et les mobiles qui l'y poussaient sont d'ailleurs faciles à deviner. Grâce à tous ses instruments, l'homme perfectionne ses organes — moteurs aussi bien que sensoriels, — ou bien élargit considérablement les limites de leur pouvoir. Les machines à moteur le munissent de forces gigantesques aussi faciles à diriger à son gré que celles de ses muscles ; grâce au navire et à l'avion, ni l'eau ni l'air ne peuvent entraver ses déplacements. Avec les lunettes il corrige les défauts des lentilles de ses yeux ; le télescope lui permet de voir à d'immenses distances, et le microscope de dépasser les limites étroites assignées à sa vision par la structure de sa rétine. Avec l'appareil photographique, il s'est assuré un instrument qui fixe les apparences fugitives, le disque du gramophone lui rend le même service quant aux impressions sonores éphémères ; et ces deux appareils ne sont au fond que des matérialisations de la faculté qui lui a été donnée de se souvenir, autrement dit de sa mémoire. A l'aide du téléphone, il entend au loin, à des distances que les contes eux-mêmes respecteraient comme infranchissables. A l'origine, l'écriture était le langage de l'absent, la maison d'habitation le substitut

(1) Des données analytiques incomplètes et d'interprétation incertaine, il est vrai, autorisent pourtant une hypothèse qui paraîtra extravagante touchant l'origine de ce haut fait humain. Les choses se seraient passées comme si l'homme primitif avait pris l'habitude, chaque fois qu'il se trouvait en présence du feu, à satisfaire à cette occasion un désir infantile : celui de l'éteindre par le jet de son urine. Quant à l'interprétation phallique originelle de la flamme s'élevant et s'étirant dans les airs, il ne peut subsister aucun doute, trop de légendes en font foi. L'extinction du feu par la miction — procédé auquel recourent encore ces tardifs enfants de géants que sont Gulliver à Liliput et le Gargantua de Rabelais — répondait ainsi à une sorte d'acte sexuel avec un être masculin, à une manifestation agréable de puissance virile au cours d'une sorte de « joûte » homosexuelle. Celui qui renonça le premier à cette joie et épargna le feu était alors à même de l'emporter avec lui et de le soumettre à son service. En étouffant le feu de sa propre excitation sexuelle, il avait domestiqué cette force naturelle qu'est la flamme. Ainsi, cette grande acquisition culturelle serait la récompense d'un renoncement à une pulsion. En second lieu la femme aurait été choisie comme gardienne du feu capté et conservé au foyer domestique pour la raison que sa constitution anatomique lui interdisait de céder à la tentation de l'éteindre. Il y a lieu de relever aussi le rapport si constant qui existe, comme l'expérience analytique en témoigne, entre l'ambition, le feu, et l'érotique uréthrale.

du corps maternel, cette toute première demeure dont la nostalgie persiste probablement toujours, où l'on était en sécurité, et où l'on se sentait si bien.

On dirait un conte de fées ! Et cependant, elles sont la réalisation directe de tous — non, de la plupart — des souhaits forgés dans les contes, ces œuvres dont grâce à sa science et sa technique l'homme a su enrichir cette terre où il est apparu tout d'abord comme une chétive créature proche de l'animal, où chaque rejeton de sa race doit encore faire son entrée à l'état de nourrisson totalement impuissant, — *O inch of nature !* Et l'homme peut à bon droit les considérer comme des conquêtes de la civilisation. Il s'était fait depuis longtemps un idéal de la toute-puissance et de l'omniscience, et il l'incarnait en ses dieux. Il leur attribuait tout ce qui lui demeurait inaccessible, ou lui était interdit. On peut donc dire que ces divinités étaient des « idéals culturels ». Maintenant qu'il s'est considérablement rapproché de cet idéal, il est devenu lui-même presque un dieu. Mais seulement, en vérité, à la manière dont les humains savent en général atteindre à leurs types de perfection, c'est-à-dire incomplètement: sur certains points pas du tout, sur d'autres à moitié. L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de « dieu prothétique », dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal. Au reste, il est en droit de se consoler à l'idée que cette évolution ne prendra précisément pas fin avec l'an de grâce 1935 (1). L'avenir lointain nous apportera, dans ce domaine de la civilisation, des progrès nouveaux et considérables, vraisemblablement d'une importance impossible à prévoir ; ils accentueront toujours plus les traits divins de l'homme. Dans l'intérêt de notre étude nous ne voulons toutefois point oublier que, pour semblable qu'il soit à un Dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux.

Ainsi nous reconnaissons le niveau culturel élevé d'un pays quand nous constatons que tout y est soigneusement cultivé et efficacement organisé pour l'exploitation de la terre par l'homme, et que la protection de celui-ci contre les forces naturelles est assurée ; en un mot que tout y est ordonné en vue de ce qui lui est utile. En pareil pays, les fleuves aux crues menaçantes verraient leur cours

(1) Dans le texte 1930, l'année où parut l'ouvrage. (*N. d. Tr.*)

régularisé, et les eaux disponibles amenées par des canaux aux points où elles feraient défaut. Le sol serait cultivé avec soin et l'on y sèmerait des plantes appropriées à sa nature ; les richesses minérales extraites assidûment du sous-sol y seraient employées à la fabrication des instruments ou des outils indispensables. Les moyens de communication y seraient abondants, rapides et sûrs, les bêtes sauvages et dangereuses exterminées, l'élevage prospère. Mais nous réclamons davantage à la civilisation et nous souhaitons voir encore ces mêmes pays satisfaire dignement à d'autres exigences. En effet, nous n'hésitons pas à saluer aussi comme un indice de civilisation — tout comme si nous voulions maintenant désavouer notre première thèse — ce souci que prennent les hommes de choses sans utilité aucune ou même en apparence plutôt inutiles ; quand par exemple nous voyons dans une ville les jardins publics, ces espaces qui, en tant que réservoirs d'air et terrains de jeu, lui sont nécessaires, ornés par surcroît de parterres fleuris, ou encore les fenêtres des maisons parées de vases de fleurs. Cet « inutile » dont nous demandons à la civilisation de reconnaître tout le prix n'est autre chose, on s'en rend compte immédiatement, que la beauté. Nous exigeons de l'homme civilisé qu'il honore la beauté partout où il la rencontre dans la nature, et que des mains mettent toute leur habileté à en parer les choses. Il s'en faut que nous ayons épuisé la liste des requêtes que nous présentons à la civilisation. Nous désirons voir encore les signes de la propreté et de l'ordre. Nous ne nous faisons pas une haute idée de l'urbanisme d'une ville de province anglaise, au temps de Shakespeare, quand nous lisons que devant la porte de sa maison paternelle, à Stratford, s'élevait un gros tas de fumier. Nous nous indignons et parlons de « barbarie », c'est-à-dire l'opposé de civilisation, lorsque nous voyons les chemins du « Wienerwald » (1) jonchés de papiers épars. Toute malpropreté nous semble inconciliable avec l'état civilisé. Nous étendons en outre au corps humain nos exigences de propreté, et nous étonnons d'apprendre que le Roi-Soleil en personne dégageait une mauvaise odeur ; enfin nous hochons la tête quand, à Isola Bella, on nous montre la minuscule cuvette dont Napoléon se servait pour sa toilette du matin. Nous n'éprouvons même aucune surprise à entendre dire que l'usage du savon est la mesure directe

(1) Forêts pittoresques à l'entour de Vienne. (*N. d. Tr.*)

du degré culturel. Il en est de même de l'ordre qui, tout autant que la propreté, se rattache à l'intervention humaine. Cependant, alors que nous ne pouvons nous attendre à voir régner la propreté au sein de la nature, celle-ci en revanche, si nous voulons bien l'écouter, nous enseigne l'ordre ; l'observation de la grande régularité des phénomènes astronomiques a fourni à l'homme, non seulement un exemple, mais encore les premiers points de repère nécessaires à l'introduction de l'ordre dans sa vie. L'ordre est une sorte de « contrainte à la répétition » qui, en vertu d'une organisation établie une fois pour toutes, décide ensuite quand, où, et comment telle chose doit être faite ; si bien qu'en toutes circonstances semblables on s'épargnera hésitations et tâtonnements. L'ordre, dont les bienfaits sont absolument indéniables, permet à l'homme d'utiliser au mieux l'espace et le temps et ménage du même coup ses forces psychiques. On serait en droit de s'attendre qu'il se fût manifesté dès l'origine et de lui-même dans les actes humains ; il est étrange qu'il n'en ait pas été ainsi, bien plus, que l'homme ait montré une tendance naturelle à la négligence, à l'irrégularité, et à l'inexactitude au travail, et qu'il faille tant d'efforts pour l'amener par l'éducation à imiter l'exemple du ciel.

La beauté, la propreté et l'ordre occupent évidemment un rang tout spécial parmi les exigences de la civilisation. Personne ne prétendra que leur importance soit comparable à celle, autrement vitale pour nous, de la domination des forces de la nature, ou à celle d'autres facteurs qu'il nous faudra apprendre à connaître ; et cependant personne ne les reléguerait volontiers au rang d'accessoires. L'exemple de la beauté, dont nous ne pourrions accepter l'exclusion d'entre les préoccupations de la civilisation, suffit déjà à montrer combien celle-ci n'est point uniquement attentive à l'utile. L'utilité de l'ordre saute aux yeux. Quant à la propreté, il faut considérer que l'hygiène elle aussi l'exige, et il est permis de supposer que cette relation n'était pas complètement étrangère aux hommes, avant même l'application de la science à la prévention des maladies. Le principe de l'utilité n'explique pourtant pas entièrement cette tendance ; il doit entrer en jeu autre chose encore.

Mais nous ne pouvons imaginer de trait plus caractéristique de la civilisation que le prix attaché aux activités psychiques supérieures, productions intellectuelles, scientifiques et artistiques, ni d'indice culturel plus sûr que le rôle conducteur attribué aux

idées dans la vie des hommes. Parmi ces idées, les systèmes religieux occupent le rang le plus élevé dans l'échelle des valeurs. J'ai tenté ailleurs de faire la lumière sur leur structure compliquée. A côté d'eux se rangent les spéculations philosophiques, puis enfin ce qu'on peut appeler les « constructions idéales » des hommes, idées d'une éventuelle perfection de l'individu, du peuple ou de l'humanité entière, ou exigences et aspirations qui s'élèvent en eux sur cette base. Le fait que ces créations de l'esprit, loin d'être indépendantes les unes des autres, s'enchevêtrent au contraire étroitement, rend fort ardues leur formulation aussi bien que leur dérivation psychologique. Si nous admettons d'une manière très générale que le ressort de toute activité humaine soit le désir d'atteindre deux buts convergents, l'utile et l'agréable (1), il nous faut alors appliquer ce même principe aux manifestations culturelles dont il est ici question, bien que seules parmi elles les activités scientifique et artistique le mettent en évidence. Mais on ne saurait douter que les autres ne correspondent également à des besoins humains très forts, mais qui peut-être ne sont développés que chez une minorité seulement. Ne nous laissons pas non plus égarer par des jugements de valeur portés sur certains de ces idéals ou de ces systèmes religieux et philosophiques. Que l'on cherche à voir en eux la plus haute création de l'esprit humain, ou simplement de déplorables divagations, on est de toute façon obligé de reconnaître que leur existence, plus spécialement leur prédominance, indique un niveau élevé de culture.

Le dernier, mais certes non le moindre trait caractéristique d'une civilisation, apparaît dans la manière dont elle règle les rapports des hommes entre eux. Ces rapports, dits sociaux, concernent les êtres humains envisagés soit comme voisins les uns des autres, soit comme individus appliquant leurs forces à s'entr'aider, soit comme objets sexuels d'autres individus, soit comme membres d'une famille ou d'un Etat. Parvenus à ce point, il nous devient particulièrement difficile de discerner ce qu'on entend somme toute par le terme de « civilisé », sans pourtant nous laisser influencer par les exigences définies de l'un ou de l'autre idéal. Peut-être recourra-t-on d'abord à l'explication suivante : l'élément culturel serait donné par la première tentative de réglementation de ces rapports sociaux.

(1) Dans le texte allemand : gain de plaisir. (*N. d. Tr.*)

Si pareille tentative faisait défaut, ceux-ci seraient alors soumis à l'arbitraire individuel, autrement dit à l'individu physiquement le plus fort qui les règlerait dans le sens de son propre intérêt et de ses pulsions instinctives. Et rien ne serait changé si ce plus fort trouvait plus fort que lui. La vie en commun ne devient possible que lorsqu'une pluralité parvient à former un groupement plus puissant que ne l'est lui-même chacun de ses membres, et à maintenir une forte cohésion en face de tout individu pris en particulier. La puissance de cette communauté en tant que « Droit » s'oppose alors à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale. En opérant cette substitution de la puissance collective à la force individuelle, la civilisation fait un pas décisif. Son caractère essentiel réside en ceci que les membres de la communauté limitent leurs possibilités de plaisir alors que l'individu isolé ignorait toute restriction de ce genre. Ainsi donc la prochaine exigence culturelle est celle de la « justice », soit l'assurance que l'ordre légal désormais établi ne sera jamais violé au profit d'un seul. Nous ne nous prononcerons pas sur la valeur éthique d'un tel « Droit ». Poursuivant son évolution, la civilisation semble alors s'engager dans une voie où elle tend à ne plus faire du droit l'expression de la volonté d'une petite communauté — caste, classe ou nation, — celle-ci se comportant à son tour à l'égard d'autres masses de même genre mais éventuellement plus nombreuses, comme un individu prêt à recourir à la force brutale. Le résultat final doit être l'édification d'un droit auquel tous — ou du moins tous les membres susceptibles d'adhérer à la communauté — aient contribué en sacrifiant leurs impulsions instinctives personnelles, et qui d'autre part ne laisse aucun d'eux devenir la victime de la force brutale, à l'exception de ceux qui n'y ont point adhéré.

La liberté individuelle n'est donc nullement un produit culturel. C'est avant toute civilisation qu'elle était la plus grande, mais aussi sans valeur le plus souvent, car l'individu n'était guère en état de la défendre. Le développement de la civilisation lui impose des restrictions, et la justice exige que ces restrictions ne soient épargnées à personne. Quand une communauté humaine sent s'agiter en elle une poussée de liberté, cela peut répondre à un mouvement de révolte contre une injustice patente, devenir ainsi favorable à un nouveau progrès culturel et demeurer compatible avec lui. Mais cela peut être aussi l'effet de la persistance d'un reste de l'individua-

lisme indompté et former alors la base de tendances hostiles à la civilisation. La poussée de liberté se dirige de ce fait contre certaines formes ou certaines exigences culturelles, ou bien même contre la civilisation.

Il ne paraît pas qu'on puisse amener l'homme par quelque moyen que ce soit à troquer sa nature contre celle d'un termite ; il sera toujours enclin à défendre son droit à la liberté individuelle contre la volonté de la masse. Un bon nombre de luttes au sein de l'humanité se livrent et se concentrent autour d'une tâche unique : trouver un équilibre approprié, donc de nature à assurer le bonheur de tous, entre ces revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité. Et c'est l'un des problèmes dont dépend le destin de l'humanité que de savoir si cet équilibre est réalisable au moyen d'une certaine forme de civilisation, ou bien si au contraire ce conflit est insoluble.

En demandant tout à l'heure au sens commun de nous indiquer les traits de la vie humaine méritant le nom de civilisés, nous avons abouti à une impression nette du tableau d'ensemble de la civilisation ; mais certes nous n'avons presque rien appris qui ne fût connu de tout le monde. En revanche, nous nous sommes gardés par là de tomber dans le préjugé selon lequel culture équivaudrait à progrès et tracerait à l'homme la voie de la perfection. Ici cependant s'impose à nous une conception propre à orienter différemment notre attention. Le développement de la civilisation nous apparaît comme un processus d'un genre particulier qui se déroule « au-dessus » de l'humanité, et dont pourtant maintes particularités nous donnent le sentiment de quelque chose qui nous serait familier. Ce processus, il nous est possible de le caractériser au moyen des modifications qu'il fait subir aux éléments fondamentaux bien connus que sont les instincts des hommes, instincts dont la satisfaction constitue cependant la grande tâche économique de notre vie.

Un certain nombre de ces instincts se consumeront de telle sorte qu'à leur place surgira quelque chose que nous nommerons chez l'individu une particularité du caractère. L'exemple le plus remarquable de ce mécanisme nous a été fourni par l'érotique anale de l'enfant. L'intérêt primitif attaché par lui à la fonction d'excrétion, à ses organes et à ses produits, se transforme au cours de la croissance en un groupe de qualités bien connues de nous : parcimonie,

sens de l'ordre et goût de la propreté. Si elles sont en elles-mêmes de grande valeur et fort bienvenues, elles peuvent néanmoins en s'accentuant acquérir une prépondérance insolite et donner lieu alors à ce qu'on appelle le « caractère anal ». Nous ne savons pas comment cela se passe, mais aucun doute relatif à l'exactitude de cette conception ne subsiste (1). Or, nous avons vu que l'ordre et la propreté font partie des requêtes essentielles de la civilisation, bien que leur nécessité vitale ne saute pas précisément aux yeux et soit même aussi peu évidente que leur aptitude à constituer des sources de plaisir. Ce point éclairci, la similitude existant entre le processus civilisateur et l'évolution de la libido chez l'individu devait nous frapper immédiatement. D'autres pulsions instinctives seront portées à modifier, en les déplaçant, les conditions nécessaires à leur satisfaction, et à leur assigner d'autres voies, ce qui dans la plupart des cas correspond à un mécanisme bien connu de nous : la *sublimation* (du but des pulsions), mais qui en d'autres cas se sépare de lui. La sublimation des instincts constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel ; c'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques, ou idéologiques de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés. A première vue, on serait tenté d'y voir essentiellement la destinée même que la civilisation impose aux instincts. Mais on fera mieux d'y réfléchir plus longtemps. En troisième lieu enfin, et ce point semble le plus important, il est impossible de ne pas se rendre compte en quelle large mesure l'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives, et à quel point elle postule précisément la non-satisfaction (répression, refoulement ou quelque autre mécanisme) de puissants instincts. Ce « renoncement culturel » (2) régit le vaste domaine des rapports sociaux entre humains ; et nous savons déjà qu'en lui réside la cause de l'hostilité contre laquelle toutes les civilisations ont à lutter. Il imposera à notre investigation scientifique de lourdes tâches et nous aurons bien des points à élucider. Il n'est pas facile de concevoir comment on peut s'y prendre pour refuser satisfaction à un instinct. Cela

(1) Cf. *Caractère et érotique anale*, 1908, Freud, *Œuvres complètes*, T. V, ainsi que les nouvelles et nombreuses contributions de E. Jones, entre autres, sur ce sujet.

(2) Dans le texte « Kulturversagung », c'est-à-dire plus exactement : refus de la civilisation (à laisser l'individu satisfaire ces dits instincts). (*N. d. Tr.*)

ne va nullement sans danger ; si on ne compense pas ce refus d'une manière économique, il faut s'attendre à de graves désordres.

Si nous tenons cependant à savoir à quelle valeur peut prétendre notre conception du développement de la civilisation, considéré comme un processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu, il devient évidemment nécessaire de nous attaquer à un autre problème et de nous demander tout d'abord à quelles influences ce dit développement doit son origine, comment il est né, et par quoi son cours fut déterminé.

IV

Voilà une bien lourde tâche ; devant elle, avouons-le, nous perdons courage. Je me bornerai donc à exposer ici le peu que j'ai pu entrevoir.

Lorsqu'il eut découvert qu'au moyen du travail, il avait entre ses mains — au sens propre — l'amélioration de son sort terrestre, l'homme primitif ne put désormais rester indifférent au fait que l'un de ses semblables travaillât avec ou contre lui. Ce semblable prit à ses yeux la valeur d'un collaborateur, et il devenait avantageux de vivre avec lui. Auparavant déjà, aux temps préhistoriques où l'être humain était proche du singe, il avait adopté la coutume de fonder des familles ; et les membres de sa famille furent vraisemblablement ses premiers auxiliaires. On peut supposer que la fondation de celle-ci coïncida avec une certaine évolution du besoin de satisfaction génitale, ce dernier ne se manifestant plus à la manière d'un hôte apparaissant soudain pour ensuite ne plus donner signe de vie de longtemps après son départ, mais comme un locataire qui s'installe à demeure chez l'individu. Par là fut donné au mâle un motif de garder chez lui la femelle ou, d'une façon plus générale, les objets sexuels ; les femelles de leur côté, ne tenant pas à se séparer de leurs petits, durent dans l'intérêt de ces jeunes êtres dénués de tout secours rester auprès du mâle plus fort (1). Au sein de cette famille primitive il nous manque encore

(1) En réalité la périodicité du processus sexuel s'est maintenue mais son influence sur l'excitation sexuelle psychique a tourné plutôt en sens contraire. Ce revirement se rattache avant tout à l'effacement du sens de l'odorat dont l'entremise mettait la menstruation en état d'agir sur l'esprit du mâle. Le rôle des sensations olfactives fut alors repris par les excitations visuelles. Celles-ci contrairement à celles-là (les excitations olfactives étant intermittentes) furent

un trait essentiel à la civilisation, car l'arbitraire du chef et père était sans limite. J'ai tenté d'indiquer dans *Totem et Tabou* la voie qui conduisait de ce stade familial primitif au suivant, c'est-à-dire au stade où les frères s'allièrent entre eux. Par leur victoire sur le père, ceux-ci avaient fait l'expérience qu'une fédération peut être plus forte que l'individu isolé. La civilisation totémique est basée sur les restrictions qu'ils durent s'imposer pour maintenir ce nouvel état de choses. Les règles du Tabou constituèrent le pre-

à même d'exercer une action permanente. Le tabou de la menstruation résulte de ce « refoulement organique » en tant que mesure contre le retour à une phase surmontée du développement. Tous les autres motifs sont probablement de nature secondaire (cf. C. D. Daly : *Mythologie hindoue et complexe de castration. Imago,* XIII, 1927). Quand les dieux d'une période de civilisation dépassée sont faits démons, cette transformation est la reproduction à un autre niveau de ce même mécanisme. Cependant le retrait à l'arrière-plan du pouvoir excitant de l'odeur semble être lui-même consécutif au fait que l'homme s'est relevé du sol, s'est résolu à marcher debout, station qui en rendant visibles les organes génitaux jusqu'ici masqués, faisait qu'ils demandaient à être protégés, et engendraient ainsi la pudeur. Par conséquent le redressement ou la « verticalisation » de l'homme serait le commencement du processus inéluctable de la civilisation. A partir de là un enchaînement se déroule, qui de la dépréciation des perceptions olfactives et de l'isolement des femmes au moment de leurs menstrues conduisit à la prépondérance des perceptions visuelles, à la visibilité des organes génitaux, puis à la continuité de l'excitation sexuelle, à la fondation de la famille et de la sorte au seuil de la civilisation humaine. Il ne s'agit là que d'une spéculation théorique, mais elle est assez importante pour mériter d'être vérifiée avec exactitude sur les animaux dont les conditions de vie se rapprochent le plus de celles de l'homme.

De même nous apercevons l'action d'un facteur social évident dans l'effort vers la propreté imposé par la civilisation. Si cet effort a trouvé sa justification après coup dans la nécessité de respecter l'hygiène, il s'est manifesté néanmoins avant que nous en connûssions les lois. L'impulsion à être propre procède du besoin impérieux de faire disparaître les excréments devenus désagréables à l'odorat. Nous savons qu'il en est autrement chez les petits enfants, auxquels ils n'inspirent nulle répugnance, mais apparaissent comme précieux en tant que partie d'eux-mêmes détachée de leur corps. L'éducation s'emploie avec une énergie particulière à hâter la venue du stade suivant au cours duquel les excréments doivent perdre toute valeur, devenir objet de dégoût et de répugnance, être donc répudiés. Pareille dépréciation serait impossible si leur forte odeur ne condamnait pas ces matières retirées au corps à partager le sort réservé aux impressions olfactives après que l'être se fut relevé du sol. Ainsi donc l'érotique anale succombe la première à ce « refoulement organique » qui ouvrit la voie à la civilisation. Le facteur social, lequel se charge d'infliger à l'érotique anale de nouvelles transformations, se traduit dans ce fait qu'en dépit de tous les progrès accomplis par l'homme au cours de son développement, l'odeur de ses propres excréments ne le choque guère, alors que seule le choque celle des excréments d'autrui. L'individu malpropre, c'est-à-dire celui qui ne se cache pas de ses excréments, offense donc autrui, lui refuse tout égard ; cette même signification s'applique d'ailleurs aux injures les plus courantes et les plus grossières. De même cet usage injurieux du nom du plus fidèle ami de l'homme parmi les animaux serait incompréhensible si deux particularités ne faisaient encourir au chien le mépris de l'humanité : qu'il soit tout d'abord un « animal olfactif », ne craignant pas les excréments ; qu'il n'ait point honte ensuite de ses fonctions sexuelles.

mier code de « droit ». La vie en commun des humains avait donc pour fondement : premièrement la contrainte au travail créée par la nécessité extérieure et secondement la puissance de l'amour, ce dernier exigeant que ne fussent privés ni l'homme de la femme, son objet sexuel, ni la femme de cette partie séparée d'elle-même qu'était l'enfant. Eros et Ananké sont ainsi devenus les parents de la civilisation humaine dont le premier succès fut qu'un plus grand nombre d'êtres purent rester et vivre en commun. Et comme deux puissances considérables conjugaient là leur action, on aurait pu espérer que le développement ultérieur s'accomplît sans difficulté et conduisît à une maîtrise toujours plus parfaite du monde extérieur, ainsi qu'à un accroissement progressif du nombre des membres englobés dans la communauté. Il n'est pas facile de comprendre non plus comment cette même civilisation aurait pu faire autrement que de rendre heureux ses ressortissants.

Avant d'examiner d'où le mal peut venir, et pour combler une lacune laissée dans un précédent développement, revenons à cette notion de l'amour admis comme l'un des fondements de la civilisation. Nous avons signalé plus haut ce fait d'expérience que l'amour sexuel (génital) procure à l'être humain les plus fortes satisfactions de son existence et constitue pour lui à vrai dire le prototype de tout bonheur ; et nous avons dit que de là à rechercher également le bonheur de la vie dans le domaine des relations sexuelles et à placer l'érotique génitale au centre de cette vie, il aurait dû n'y avoir qu'un pas. Nous ajoutions qu'en s'engageant dans cette voie on se rendait ainsi, et de la manière la plus inquiétante, dépendant d'une partie du monde extérieur, à savoir de l'objet aimé, et que l'on était exposé à une douleur intense du fait de son dédain ou de sa perte s'il était infidèle ou venait à mourir. C'est pourquoi les sages de tous les temps ont déconseillé cette voie avec tant d'insistance ; mais en dépit de leurs efforts, elle n'a rien perdu de son attrait pour un grand nombre des enfants des hommes.

Il est réservé à une faible minorité d'entre eux, grâce à leur constitution, d'atteindre tout de même au bonheur par la voie de l'amour, mais pour cela il est indispensable de faire subir à la fonction amoureuse de vastes modifications d'ordre psychique. Ces sujets se rendent indépendants de l'agrément de l'objet au moyen d'un déplacement de valeur, c'est-à-dire en reportant sur leur propre amour l'accent primitivement attaché au fait d'être

aimé ; ils se protègent contre la perte de la personne aimée en prenant pour objets de leur amour non plus des êtres déterminés mais tous les êtres humains en égale mesure ; ils évitent enfin les péripéties et les déceptions inhérentes à l'amour génital en se détournant de son but sexuel et en transformant les pulsions instinctives en un sentiment à « *but inhibé* ». La vie intérieure qu'ils se créent par ces moyens, cette manière tendre, égale et détendue de sentir, inaccessible aussi à toute influence, n'a plus beaucoup de ressemblance extérieure, bien qu'elle en procède pourtant, avec la vie amoureuse génitale, ses agitations et ses orages. Saint François d'Assise est peut-être celui qui est allé le plus loin dans cette voie, voie qui conduit à l'utilisation complète de l'amour aux fins du sentiment de bonheur intérieur. Si nous reconnaissons dans ce procédé l'une des techniques destinées à réaliser le principe du plaisir, d'autres l'ont très souvent rattaché à la religion ; car principe du plaisir et religion pourraient bien se rejoindre en ces régions lointaines où l'on néglige de différencier le moi des objets, et ceux-ci les uns des autres. Une conception éthique, dont les motifs profonds nous deviendront bientôt évidents, voudrait voir dans cette disposition à l'amour universel pour l'humanité et le monde, l'attitude la plus élevée que l'être humain puisse adopter. Ici déjà, nous ne voudrions plus garder par devers nous deux réserves capitales : en premier lieu, un amour qui ne fait pas de choix nous semble perdre une partie de sa propre valeur en tant qu'il se montre injuste envers son objet ; en second lieu, les êtres humains ne sont pas tous dignes d'être aimés.

Cet amour qui fonda la famille continue d'exercer son empire au sein de la civilisation aussi bien sous sa forme primitive, en tant que ne renonçant pas à la satisfaction sexuelle directe, que sous sa forme modifiée en tant que tendresse inhibée quant au but. Il perpétue sous ces deux formes sa fonction qui est d'unir les uns aux autres un plus grand nombre d'êtres humains et de les unir de façon plus énergique que ne réussit à le faire l'intérêt d'une communauté fondée sur le travail. L'imprécision avec laquelle le langage use du terme « amour » est justifiée du point de vue génétique. On nomme amour la relation entre l'homme et la femme qui en raison de leurs besoins sexuels ont fondé une famille, mais amour aussi les sentiments positifs existant au sein de la famille entre parents et enfants, entre frères et sœurs, bien que nous

devions dépeindre ces dernières relations comme amour inhibé quant au but, soit comme tendresse. Mais à l'origine, cet amour inhibé était justement des plus sensuel et il l'est demeuré dans l'inconscient des hommes. Pleinement sensuel ou inhibé, et débordant le cadre de la famille, l'amour va s'emparer sous ses deux formes d'objets jusqu'ici étrangers, et établir avec eux de nouvelles liaisons : génital, il conduit à la formation de nouvelles familles ; inhibé quant au but, à des « amitiés » qui importent fort à la civilisation parce qu'elles échappent à maintes restrictions frappant le premier, par exemple à son exclusivité. Cependant, au cours de l'évolution, le rapport entre l'amour et la civilisation cesse d'être univoque : le premier, d'une part, combat les intérêts de la seconde, laquelle d'autre part le menace de douloureuses limitations.

Cette hostilité réciproque semble inévitable ; mais il n'est pas facile d'en distinguer d'emblée la raison profonde. Elle se manifeste tout d'abord sous forme d'un conflit entre la famille et la communauté plus vaste à laquelle appartient l'individu. Nous avons déjà constaté que l'un des principaux efforts de la civilisation tendait à agglomérer les humains en de grandes unités. Mais la famille ne veut pas lâcher l'individu. Ses membres seront d'autant plus souvent disposés à s'isoler de la société, il leur sera d'autant plus difficile d'entrer dans le grand cercle de la vie, que seront plus serrés les liens qui les unissent entre eux. Le mode de vie en commun le plus ancien au point de vue phylogénique, le seul régnant aussi pendant l'enfance de l'individu, résiste à se laisser « relever » par le mode civilisé plus tardivement acquis. Le détachement de la famille devient pour chaque adolescent une tâche, tâche que la société l'aide souvent à remplir au moyen des rites de puberté et d'initiation. On gagne l'impression qu'il s'agit là de difficultés inhérentes à tout développement psychique ; au fond, à tout développement organique également.

De plus les femmes ne tardent pas à contrarier le courant civilisateur ; elles exercent une influence tendant à le ralentir et à l'endiguer. Et pourtant ce sont ces mêmes femmes qui à l'origine avaient établi la base de la civilisation grâce aux exigences de leur amour. Elles soutiendront les intérêts de la famille et de la vie sexuelle alors que l'œuvre civilisatrice, devenue de plus en plus l'affaire des hommes, imposera à ceux-ci des tâches toujours plus difficiles et les contraindra à sublimer leurs instincts, sublimation

à laquelle les femmes sont peu aptes. Comme l'être humain ne dispose pas d'une quantité illimitée d'énergie psychique, il ne peut accomplir ses tâches qu'au moyen d'une répartition opportune de sa libido. La part qu'il en destine à des objectifs culturels, c'est surtout aux femmes et à la vie sexuelle qu'il la soustrait ; le contact constant avec d'autres hommes, la dépendance où le tiennent les rapports avec eux, le dérobent à ses devoirs d'époux et de père. La femme, se voyant ainsi reléguée au second plan par les exigences de la civilisation, adopte envers celle-ci une attitude hostile.

La civilisation pour sa part ne tend évidemment pas moins à restreindre la vie sexuelle qu'à accroître la sphère culturelle. Dès sa première phase, la phase du Totémisme, ses statuts comportent l'interdiction du choix incestueux de l'objet, soit la mutilation la plus sanglante peut-être imposée au cours du temps à la vie amoureuse de l'être humain. De par les tabous, les lois, et les mœurs, on établira de nouvelles restrictions frappant aussi bien les hommes que les femmes. Mais toutes les civilisations ne vont pas aussi loin sur cette voie ; la structure économique de la société exerce également son influence sur la part de liberté sexuelle qui peut subsister. Nous savons bien que sur ce point la civilisation se plie aux nécessités économiques puisqu'elle doit soustraire à la sexualité, pour l'utiliser à ses fins, un fort appoint d'énergie psychique. Elle adopte là un comportement identique à celui d'une tribu ou d'une classe de population qui en exploite et en pille une autre après l'avoir soumise. La crainte de l'insurrection des opprimés incite à de plus fortes mesures de précaution. Notre civilisation européenne occidentale a atteint, comme elle nous le montre, un point culminant dans cette évolution. Mais si elle commence par interdire sévèrement toute manifestation de la sexualité infantile, ce premier acte est psychologiquement tout à fait justifié, car l'endiguement des brûlants désirs sexuels de l'adulte n'a aucune chance d'aboutir s'il n'a pas été amorcé pendant l'enfance par un travail préparatoire. Ce qui par contre ne se justifie en aucune manière, c'est que la société civilisée soit allée jusqu'à nier ces phénomènes si frappants et si faciles à démontrer. Le choix d'un objet par un individu venu à maturité sexuelle sera limité au sexe opposé, la plupart des satisfactions extragénitales seront prohibées en tant que perversions. Toutes ces interdictions traduisent l'exigence d'une vie sexuelle identique pour tous; cette exigence, en se mettant au-dessus

des inégalités que présente la constitution sexuelle innée ou acquise des êtres humains, retranche à un nombre appréciable d'entre eux le plaisir érotique et devient ainsi la source d'une grave injustice. Le succès de ces mesures restrictives pourrait consister alors en ceci que l'intérêt sexuel tout entier, du moins chez les sujets normaux dont la constitution ne s'opposerait pas à pareille réaction, se précipitât sans subir de déperdition dans les « canaux » laissés ouverts. Mais la seule chose demeurée libre et échappant à cette proscription, c'est-à-dire l'amour hétérosexuel et génital, tombe sous le coup de nouvelles limitations imposées par la légitimité et la monogamie. La civilisation d'aujourd'hui donne clairement à entendre qu'elle admet les relations sexuelles à l'unique condition qu'elles aient pour base l'union indissoluble, et contractée une fois pour toutes, d'un homme et d'une femme ; qu'elle ne tolère pas la sexualité en tant que source autonome de plaisir et n'est disposée à l'admettre qu'à titre d'agent de multiplication que rien jusqu'ici n'a pu remplacer.

C'est là naturellement aller à l'extrême. Chacun sait que ce plan s'est révélé irréalisable, fût-ce pour une courte durée. Seuls les débiles ont pu s'accommoder d'une si large emprise sur leur liberté sexuelle ; quant aux natures plus fortes, elles ne s'y sont prêtées que sous la condition de l'octroi d'une compensation dont il sera question plus loin. La société civilisée s'est vue obligée de fermer les yeux sur maintes dérogations que, fidèle à ses statuts, elle aurait dû poursuivre. D'autre part, évitons de verser dans l'erreur contraire en admettant qu'une telle attitude de la part d'une civilisation soit complètement inoffensive puisqu'elle ne remplit pas toutes ses intentions. La vie sexuelle de l'être civilisé est malgré tout gravement lésée ; elle donne parfois l'impression d'une fonction à l'état d'involution, comme paraissent l'être en tant qu'organes nos dents et nos cheveux. On est vraisemblablement en droit d'admettre qu'elle a sensiblement diminué d'importance en tant que source de bonheur, en tant par conséquent que réalisation de notre objectif vital (1). On croit parfois discerner que la pression civilisatrice ne serait pas seule en cause ; de par sa nature même, la fonction

(1) Parmi les œuvres de cet esprit fin qu'est l'écrivain anglais John Galsworthy et dont la valeur est universellement reconnue de nos jours, une nouvelle m'avait autrefois beaucoup plu. Elle s'intitule « Le Pommier » et montre de façon pénétrante comment il n'est plus place, dans notre vie civilisée d'aujourd'hui, pour l'amour simple et naturel de deux êtres humains.

sexuelle se refuserait quant à elle à nous accorder pleine satisfaction et nous contraindrait à suivre d'autres voies. Peut-être est-ce là une erreur ? Il est difficile de se prononcer (1).

V

La pratique de la psychanalyse nous a enseigné que ces privations sexuelles ne sont précisément pas supportées par les gens appelés névropathes. Ceux-ci se procurent dans leurs symptômes des satisfactions subtitutives, qui ou bien les font souffrir par elles-mêmes, ou bien deviennent source de souffrance en leur préparant des difficultés avec le milieu ou la société. Ce dernier cas est facile à comprendre, alors que le premier nous propose une nouvelle énigme. Or la civilisation, en plus des sacrifices sexuels, en exige encore d'autres.

(1) Voici quelques remarques à l'appui de cette hypothèse. L'homme est lui aussi un animal doué d'une disposition non équivoque à la bisexualité. L'individu correspond à une fusion de deux moitiés symétriques dont l'une, de l'avis de plusieurs chercheurs, est purement masculine et l'autre féminine. Il est tout aussi possible que chacune d'elles à l'origine fût hermaphrodite. La sexualité est un fait biologique très difficile à concevoir psychologiquement, bien qu'il soit d'une extraordinaire importance dans la vie psychique. Nous avons coutume de dire : tout être humain présente des pulsions instinctives, besoins ou propriétés autant masculines que féminines ; mais l'anatomie seule, et non pas la psychologie, est vraiment capable de nous révéler le caractère propre du « masculin » ou du « féminin ». Pour cette dernière, l'opposition des sexes s'estompe en cette autre opposition : activité — passivité. Ici c'est alors trop à la légère que nous faisons correspondre l'activité avec la masculinité, la passivité avec la féminité. Car cette correspondance n'est pas sans souffrir d'exceptions dans la série animale. La théorie de la bisexualité demeure très obscure encore et nous devons en psychanalyse considérer comme une grave lacune l'impossibilité de la rattacher à la théorie des instincts. Quoi qu'il en soit, si nous admettons le fait que, dans sa vie sexuelle, l'individu veuille satisfaire des désirs masculins et féminins, nous sommes prêts à accepter aussi l'éventualité qu'ils ne soient pas tous satisfaits par le même objet, et qu'en outre ils se contrecarrent mutuellement dans le cas où l'on n'aurait pas réussi à les disjoindre ni à diriger chacun d'eux dans la voie qui lui est propre. Une autre difficulté provient de ce qu'un appoint direct de tendance agressive s'associe si souvent à la relation érotique entre deux êtres, indépendamment des composantes sadiques propres à cette dernière. A ces complications l'être aimé ne répond pas toujours par autant de compréhension et de tolérance que cette paysanne toute prête à se plaindre que son mari ne l'aime plus, parce qu'il ne l'a pas battue depuis une semaine.

Mais l'hypothèse allant le plus au fond des choses est celle qui se rattache aux remarques exposées dans la note de la page 725. Du fait du redressement vertical de l'être humain et de la dévalorisation du sens de l'odorat, non seulement l'érotique anale, mais bien la sexualité tout entière aurait été menacée de succomber au refoulement organique. De là cette résistance autrement inexplicable à la fonction sexuelle, résistance qui en en empêchant la satisfaction complète détourne cette fonction de son but et porte aux sublimations ainsi qu'aux déplacements de la libido. Je sais que Bleuler (« La résistance sexuelle », *Revue annuelle d'études psychanalytiques et psychopathologiques* (*Jahrbuch für pschy-*

C'est concevoir le laborieux développement de la civilisation comme une difficulté évolutive d'ordre général, que de le ramener, comme nous l'avons fait, à une manifestation de l'inertie de la libido et à la répugnance de celle-ci à abandonner une position ancienne pour une nouvelle. Nous en restons à peu près au même point en faisant découler l'opposition entre la civilisation et la sexualité du fait que l'amour sexuel est une relation à deux, où un tiers ne saurait qu'être superflu ou jouer le rôle de trouble-fête, alors que la civilisation implique nécessairement des relations entre un grand nombre d'êtres. Au plus fort de l'amour, il ne subsiste aucun intérêt pour le monde ambiant ; les amoureux se suffisent l'un à l'autre, n'ont même pas besoin d'un enfant commun pour être heureux. En aucun cas, l'Eros ne trahit mieux l'essence de sa nature, son dessein de faire un seul être de plusieurs ; mais quand il y a réussi en rendant deux êtres amoureux l'un de l'autre, cela lui suffit et, comme le proverbe en fait foi, il s'en tient là.

Jusqu'ici, nous pouvons fort bien imaginer une communauté civilisée qui serait composée de tels « individus doubles », lesquels rassasiant en eux-mêmes leur libido, seraient unis entre eux par le lien du travail et d'intérêts communs. En pareil cas, la civilisation n'aurait plus lieu de soustraire à la sexualité une somme d'énergie quelconque. Mais un état aussi souhaitable n'existe pas et n'a jamais existé ; la réalité nous montre que la civilisation ne se contente point des seuls modes d'union que nous lui avons attribués jusqu'ici, mais qu'elle veut, en outre, unir entre eux les membres de la société

choanalyt. und psychopathol. Forschungen, T. V, 1913) a attiré un jour l'attention sur l'existence d'une telle attitude de refus à l'égard de la vie sexuelle. Tous les névropathes, et beaucoup de non-névropathes, sont choqués par le fait que « inter urinas et fæces nascimur ». Les organes génitaux dégagent aussi de fortes odeurs qui sont intolérables à un grand nombre et les dégoûtent des rapports sexuels. Il s'attesterait ainsi que la racine la plus profonde du refoulement sexuel, dont les progrès vont de pair avec ceux de la civilisation, résidât dans les mécanismes organiques de défense auxquels la nature humaine eut recours, au stade de la station et de la marche debout, en vue de protéger le mode de vie établi par cette nouvelle position contre un retour du mode précédent d'existence animale. C'est là un résultat de recherches scientifiques venant s'accorder de façon curieuse avec des préjugés banals souvent formulés. De toutes façons ce ne sont là que suppositions encore incertaines et sans consistance scientifique. N'oublions pas non plus que, malgré l'indéniable dépréciation des sensations de l'odorat, il existe, même en Europe, des peuples qui apprécient hautement la forte odeur des organes génitaux à titre d'excitant sexuel, et ne veulent pas y renoncer. (Voir à ce sujet les constatations auxquelles a donné lieu l'enquête menée par Iwan Bloch dans le domaine du folklore sur : « Le sens de l'odorat dans la vie sexuelle », et parues dans divers bulletins annuels de l'*Anthropophyteia* de Friedrich S. Krauss.)

par un lien libidinal ; que, dans ce but, elle s'efforce par tous les moyens de susciter entre eux de fortes identifications et de favoriser toutes les voies susceptibles d'y conduire ; qu'elle mobilise enfin la plus grande quantité possible de libido inhibée quant au but sexuel, afin de renforcer le lien social par des relations amicales. Pour réaliser ces desseins, la restriction de la vie sexuelle est indispensable. Mais nous ne voyons absolument pas quelle nécessité entraîne la civilisation dans cette voie et fonde son opposition à la sexualité. Il doit y avoir là un facteur de trouble que nous n'avons pas encore découvert.

Or, parmi les exigences idéales de la société civilisée, il en est une qui peut, ici, nous mettre sur la voie. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », nous dit-elle. Célèbre dans le monde entier, cette maxime est plus vieille à coup sûr que le christianisme, qui s'en est pourtant emparé comme du décret dont il avait lieu de s'estimer le plus fier. Mais elle n'est certainement pas très ancienne. A des époques déjà historiques, elle était encore étrangère aux hommes. Mais adoptons à son égard une attitude naïve comme si nous l'entendions pour la première fois ; nous ne pouvons alors nous défendre d'un sentiment de surprise devant son étrangeté. Pourquoi serait-ce là notre devoir ? Quel secours y trouverions-nous ? Et surtout, comment arriver à l'accomplir ? Comment cela nous serait-il possible ? Mon amour est à mon regard chose infiniment précieuse que je n'ai pas le droit de gaspiller sans en rendre compte. Il m'impose des devoirs dont je dois pouvoir m'acquitter au prix de sacrifices. Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque. (J'écarte ici deux relations qui n'entrent pas en ligne de compte dans l'amour pour son prochain : l'une fondée sur les services qu'il peut me rendre, l'autre sur son importance possible en tant qu'objet sexuel.) Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même. Il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal ; je dois l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur d'un ami, s'il arrivait malheur à son fils, serait aussi la mienne ; je devrais la partager. Par contre, s'il m'est inconnu, s'il ne m'attire par aucune qualité personnelle et n'a encore joué aucun rôle dans ma vie affective, il m'est bien difficile d'avoir pour lui de l'affection. Ce faisant, je commettrais même une injustice, car tous les miens apprécient mon amour pour eux comme une préférence ; il serait injuste à leur égard d'accorder à un étran-

ger la même faveur. Or, s'il doit partager les tendres sentiments que j'éprouve sensément pour l'univers tout entier et cela uniquement parce que tel l'insecte, le ver de terre ou la couleuvre, il vit sur cette terre, j'ai grand peur que seule une part infime d'amour émane de mon cœur vers lui, et à coup sûr de ne pouvoir lui en accorder autant que la raison m'autorise à en retenir pour moi-même. A quoi bon cette entrée en scène si solennelle d'un précepte que, raisonnablement, on ne saurait conseiller à personne de suivre ?

En y regardant de plus près, j'aperçois plus de difficultés encore. Non seulement cet étranger n'est en général pas digne d'amour, mais, pour être sincère, je dois reconnaître qu'il a plus souvent droit à mon hostilité et même à ma haine. Il ne paraît pas avoir pour moi la moindre affection ; il ne me témoigne pas le moindre égard. Quand cela lui est utile, il n'hésite pas à me nuire ; il ne se demande même pas si l'importance de son profit correspond à la grandeur du tort qu'il me cause. Pis encore : même sans profit, pourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque, il ne se fait aucun scrupule de me railler, de m'offenser, de me calomnier, ne fût-ce que pour se prévaloir de la puissance dont il dispose contre moi. Et je peux m'attendre à ce comportement vis-à-vis de moi d'autant plus sûrement qu'il se sent plus sûr de lui et me considère comme plus faible et sans défense. S'il se comporte autrement, s'il a pour moi, sans me connaître, du respect et des ménagements, je suis alors tout prêt à lui rendre la pareille sans l'intervention d'aucun précepte. Certes, si ce sublime commandement était ainsi formulé : « Aime ton prochain comme il t'aime lui-même », je n'aurais alors rien à redire. Mais il est un second commandement qui me paraît plus inconcevable et déchaîne en moi une révolte plus vive encore. « Aime tes ennemis », nous dit-il. Mais, à la réflexion, j'ai tort de le récuser ainsi comme impliquant une prétention encore plus inadmissible que le premier. Au fond, il revient au même (1).

Ici, je crois entendre s'élever une voix sublime : « C'est justement,

(1) Un grand poète peut se permettre d'exprimer, du moins sur le ton de la plaisanterie, des vérités psychologiques rigoureusement réprouvées. C'est ainsi que H. Heine nous l'avoue : « Je suis l'être le plus pacifique qui soit. Mes désirs sont : une modeste cabane avec un toit de chaume, mais dotée d'un bon lit, d'une bonne table, de lait et de beurre bien frais avec des fleurs aux fenêtres ; devant la porte quelques beaux arbres ; et si le bon Dieu veut me rendre tout à fait heureux, qu'il m'accorde de voir à peu près six ou sept de mes ennemis pendus à ces arbres. D'un cœur attendri, je leur pardonnerai avant leur mort toutes les offenses qu'ils m'ont faites durant leur vie — certes on doit pardonner à ses ennemis, mais pas avant qu'ils soient pendus ». (HEINE : *Pensées et Propos.*)

me rappelle-t-elle, parce que ton prochain est indigne d'être aimé et qu'il est bien plutôt ton ennemi, que tu dois l'aimer comme toi-même. » Il s'agit là, je le comprends maintenant, d'un cas analogue au *Credo quia absurdum.*

Il est maintenant très vraisemblable, si on lui enjoint de m'aimer comme lui-même, que mon prochain réponde exactement comme moi et me répudie pour les mêmes raisons. Aura-t-il à cela le même droit, ses motifs seront-ils aussi objectifs que les miens ? j'espère que non ; mais même dans ce cas, il tiendra un raisonnement identique au mien. Toujours est-il qu'il existe dans la conduite des hommes des différences que, sans tenir compte ou en se plaçant au-dessus des conditions dont elles dépendent, l'éthique ramène à deux catégories : celle du « bien» et celle du « mal ». Elles sont irrécusables : mais tant qu'elles ne seront point supprimées, l'obéissance aux lois éthiques supérieures conservera la signification d'un préjudice porté à la civilisation, car cette obéissance encourage directement la méchanceté. On ne peut s'empêcher, ici, d'évoquer l'incident survenu à la chambre française lors d'un débat sur la peine de mort. Un partisan de son abolition y souleva par un discours enflammé un tonnerre d'applaudissements qu'une voix surgie du fond de la salle interrompit en s'écriant : « *Que messieurs les assassins commencent !* » (1).

La part de vérité que dissimule tout cela et qu'on nie volontiers se résume ainsi : l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo honimi lupus :* qui aurait le courage en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire de s'inscrire en faux contre cet adage ? En règle générale, cette agressivité cruelle ou bien attend une provocation, ou bien se met au service de quelque dessein dont

(1) En français dans le texte (*N. d. Tr.*).

le but serait tout aussi accessible par des moyens plus doux. Dans certaines circonstances favorables en revanche, quand par exemple les forces morales qui s'opposaient à ses manifestations et jusque-là les inhibaient, ont été mises hors d'action, l'agressivité se manifeste aussi de façon spontanée, démasque sous l'homme la bête sauvage qui perd alors tout égard pour sa propre espèce. Quiconque évoquera dans sa mémoire les horreurs des grandes migrations des peuples, ou de l'invasion des Huns ; celles commises par les fameux Mongols de Gengiskhan ou de Tamerlan, ou celles que déclencha la prise de Jérusalem par les pieux croisés, sans oublier enfin celles de la dernière guerre mondiale, devra s'incliner devant notre conception et en reconnaître le bien-fondé.

Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans nos rapports avec notre prochain ; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts. Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine. L'intérêt du travail solidaire ne suffirait pas à la maintenir : les passions instinctives sont plus fortes que les intérêts rationnels. La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique. De là, cette mobilisation de méthodes incitant les hommes à des identifications et à des relations d'amour inhibées quant au but ; de là cette restriction de la vie sexuelle ; de là aussi cet idéal imposé d'aimer son prochain comme soi-même, idéal dont la justification véritable est précisément que rien n'est plus contraire à la nature humaine primitive. Tous les efforts fournis en son nom par la civilisation n'ont guère abouti jusqu'à présent. Elle croit pouvoir prévenir les excès les plus grossiers de la force brutale en se réservant le droit d'en user elle-même envers les criminels, mais la loi ne peut atteindre les manifestations plus prudentes et plus subtiles de l'agressivité humaine. Chacun de nous en arrive à ne plus voir que des illusions dans les espérances mises pendant sa jeunesse en ses semblables, et comme telles à les abandonner ; chacun de nous peut éprouver combien la malveillance de son prochain lui rend la vie pénible et douloureuse. Mais il serait injuste de reprocher à la civilisation de vouloir exclure de l'activité humaine la lutte et la concurrence. Sans doute sont-elles indispensables, mais

rivalité n'est pas nécessairement hostilité ; c'est simplement abuser de la première que d'en prendre prétexte pour justifier la seconde.

Les communistes croient avoir découvert la voie de la délivrance du mal. D'après eux, l'homme est uniquement bon, ne veut que le bien de son prochain ; mais l'institution de la propriété privée a vicié sa nature. La possession des biens confère la puissance à un seul individu et fait germer en lui la tentation de maltraiter son prochain ; celui qui en est dépouillé doit donc devenir hostile à l'oppresseur et se dresser contre lui. Lorsqu'on abolira la propriété privée, qu'on rendra toutes les richesses communes et que chacun pourra participer aux plaisirs qu'elles procurent, la malveillance et l'hostilité qui règnent parmi les hommes disparaîtront. Comme tous les besoins seront satisfaits, nul n'aura plus aucune raison de voir un ennemi en autrui, tous se plieront bénévolement à la nécessité du travail. La critique économique du système communiste n'est point mon affaire, et il ne m'est pas possible d'examiner si la suppression de la propriété privée est opportune et avantageuse (1). En ce qui concerne par contre son postulat psychologique, je me crois autorisé à y reconnaître une illusion sans consistance aucune. En abolissant la propriété privée, on retire, certes, à l'agressivité humaine et au plaisir qu'elle procure, l'un de ses instruments, et sans doute un instrument puissant, mais non pas le plus puissant. En revanche, on n'a rien changé aux différences de puissance et d'influence dont l'agressivité abuse, non plus qu'à la nature de celle-ci. Car elle n'a pas été créée par la propriété mais régnait de façon presque illimitée en des temps primitifs où cette dernière était encore bien peu de chose ; à peine l'instinct de la propriété a-t-il perdu chez les enfants sa forme anale primitive que déjà l'agression se manifeste chez eux ; elle constitue enfin le sédiment qui se dépose au fond de tous les sentiments de tendresse ou d'amour unissant les humains, à l'exception d'un seul peut-être : du sentiment d'une mère pour son enfant mâle. Abolirait-on le droit individuel aux biens matériels, que subsisterait

(1) Celui qui dans sa propre jeunesse a goûté aux misères de la pauvreté, a éprouvé l'insensibilité et l'orgueil des riches, est sûrement à l'abri du soupçon d'incompréhension et de manque de bienveillance à l'égard des efforts tentés pour combattre l'inégalité des richesses et ce qui en découle. En vérité, si cette lutte veut en appeler au principe abstrait, et fondé sur la justice, de l'égalité de tous les hommes entre eux, il serait trop facile de lui objecter que la nature la toute première, par la souveraine inégalité des capacités physiques et mentales réparties aux humains, a commis des injustices contre lesquelles il n'y a pas de remède.

le privilège sexuel, d'où émane obligatoirement la plus violente jalousie ainsi que l'hostilité la plus vive entre des êtres occupant autrement le même rang. Abolirait-on en outre ce dernier privilège, en rendant la vie sexuelle entièrement libre, en supprimant donc la famille, cette cellule germinative de la civilisation, que rien ne laisserait prévoir quelles nouvelles voies la civilisation pourrait choisir pour son développement. Il faut, en tout cas, prévoir ceci : quelque voie qu'elle choisisse, le trait indestructible de la nature humaine l'y suivra toujours.

Il n'est manifestement pas facile aux humains de renoncer à satisfaire cette agressivité qui est leur ; ils n'en retirent alors aucun bien-être. Un groupement civilisé plus réduit, c'est là son avantage, ouvre une issue à cette pulsion instinctive en tant qu'il autorise à traiter en ennemis tous ceux qui restent en dehors de lui. Et cet avantage n'est pas maigre. Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups. Je me suis occupé jadis de ce phénomène que justement des communautés voisines et même apparentées se combattent et se raillent réciproquement ; par exemple Espagnols et Portugais, Allemands du Nord et du Sud, Anglais et Ecossais, etc. Je l'ai appelé « Narcissisme des petites différences », nom qui ne contribue guère à l'éclairer. Or, on y constate une satisfaction commode et relativement inoffensive de l'instinct agressif, par laquelle la cohésion de la communauté est rendue plus facile à ses membres. Le peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des peuples qui l'hébergeaient ; mais hélas, tous les massacres de juifs du moyen âge n'ont suffi à rendre cette période plus paisible ni plus sûre aux frères chrétiens. Lorsque l'apôtre Paul eût fait de l'Amour universel des hommes le fondement de sa communauté chrétienne, la plus extrême intolérance de la part du christianisme à l'égard des non-convertis en fut la conséquence inévitable ; intolérance demeurée étrangère aux Romains dont la vie publique et politique n'était point fondée sur l'amour, malgré que pour eux la religion fût affaire d'état et que l'état fût tout imprégné de religion. Ce ne fut pas non plus l'œuvre d'un hasard inintelligible si les Germains firent appel à l'antisémitisme pour réaliser plus complètement leur rêve de suprématie mondiale ; et l'on voit comment la tentative d'instauration en Russie

d'une civilisation communiste nouvelle trouve son point d'appui psychologique dans la persécution des bourgeois. Seulement, on se demande avec anxiété ce qu'entreprendront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés.

Si la civilisation impose d'aussi lourds sacrifices, non seulement à la sexualité mais encore à l'agressivité, nous comprenons mieux qu'il soit si difficile à l'homme d'y trouver son bonheur. En ce sens, l'homme primitif avait en fait la part belle puisqu'il ne connaissait aucune restriction à ses instincts. En revanche, sa certitude de jouir longtemps d'un tel bonheur était très minime. L'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité. Mais n'oublions pas que dans la famille primitive, le chef seul jouissait d'une pareille liberté de l'instinct ; les autres subissaient en esclaves son oppression. Le contraste entre une minorité profitant des avantages de la civilisation et une majorité privée de ceux-ci était donc, à cette époque reculée du développement humain, poussé à l'extrême. Des renseignements plus exacts sur les mœurs des sauvages actuels nous ont appris qu'il n'y avait nullement lieu d'envier la liberté de leur vie instinctive : ils étaient, en effet, soumis à des restrictions d'un autre ordre, mais plus sévères peut-être que n'en subit le civilisé moderne.

Si nous reprochons à juste titre à notre civilisation actuelle de réaliser aussi insuffisamment un ordre vital propre à nous rendre heureux — ce que pourtant nous exigeons d'elle — ainsi que de laisser subsister tant de souffrances vraisemblablement évitables ; si d'autre part nous nous efforçons, par une critique impitoyable, de découvrir les sources de son imperfection, nous ne faisons, certes, qu'exercer notre bon droit ; et en cela nous ne nous déclarons pas ses ennemis. C'est également notre droit d'espérer d'elle, peu à peu, des changements susceptibles de satisfaire mieux à nos besoins et de la soustraire ainsi à ces critiques. Toutefois, nous nous familiariserons peut-être avec cette idée que certaines difficultés existantes sont intimement liées à son essence et ne sauraient céder à aucune tentative de réforme. Indépendamment des obligations imposées par la restriction des pulsions instinctives, obligations auxquelles nous sommes préparés, nous sommes obligés d'envisager aussi le danger suscité par un état particulier qu'on peut appeler « la misère psychologique de la masse ». Ce danger devient des plus menaçant quand le lien social est créé principalement par l'identification des

membres d'une société les uns aux autres, alors que certaines personnalités à tempérament de chefs ne parviennent pas, d'autre part, à jouer ce rôle important qui doit leur revenir dans la formation d'une masse (1). L'état actuel de l'Amérique fournirait une bonne occasion d'étudier ce redoutable préjudice porté à la civilisation. Je résiste à la tentation de me lancer dans la critique de la civilisation américaine, ne tenant pas à donner l'impression de vouloir moi-même user de méthodes américaines.

VI

Aucun ouvrage ne m'a donné comme celui-ci l'impression aussi vive de dire ce que tout le monde sait, et d'user de papier et d'encre et, par suite, de mobiliser typographes et imprimeurs pour raconter des choses qui, à proprement parler, vont de soi. Aussi serais-je très heureux, et soulignerais-je volontiers le fait, s'il apparaissait que ces lignes dûssent pourtant apporter quelque changement à la théorie psychanalytique des instincts en établissant l'existence d'un instinct agressif, spécial et autonome.

Mais il apparaîtra qu'il n'en va pas ainsi, qu'il s'agit uniquement de mieux saisir une orientation prise à vrai dire depuis longtemps, et d'en tirer de plus amples conséquences. Parmi toutes les notions lentement développées par la théorie analytique, la doctrine des instincts (2) est celle qui donna lieu aux tâtonnements les plus laborieux. Pourtant, elle était une partie si indispensable du tout, qu'il fallait bien, dès l'abord, mettre n'importe quoi à sa place. Au début, alors que j'étais plongé dans la plus complète perplexité, la proposition du poète philosophe Schiller énonçant que « la faim et l'amour » règlent le fonctionnement des rouages de ce monde me fournit un premier point d'appui (3). La faim pouvait être le représentant de ces pulsions qui veulent conserver l'individu, alors que l'amour tend vers les objets, et que sa fonction principale, favorisée de toute

(1) Cf. *Psychologie des masses et analyse du moi*, Freud, 1920. Traduction française par S. Jankélévitch dans : *Essais de Psychanalyse*, Payot .

(2) En allemand « Trieblehre » soit plus exactement théorie des *pulsions*. Ce dernier terme traduirait mieux la pensée de Freud, et sa conception énergétique de l'instinct ; mais il n'est pas familier au public français. (*N. d. Tr.*)

(3) Freud fait ici allusion à un passage connu d'une poésie de Schiller intitulée : « Les Philosophes ». Nous transcrirons ces quatre vers comme suit : « En attendant que la philosophie soutienne l'édifice du monde, la nature en maintient les rouages par la faim et par l'amour ». (*N. d. Tr.*)

manière par la nature, consiste à conserver l'espèce. Dès l'abord, les « instincts du moi » et les « instincts objectaux » entraient ainsi en opposition. Pour définir l'énergie de ces derniers, à l'exclusion de tout autre, j'introduisis le terme de *libido*. C'est ainsi que s'établit l'opposition d'une part entre les instincts de conservation du moi et d'autre part les instincts libidinaux dirigés vers l'objet, ou pulsions d'amour au sens le plus large. L'une de ces pulsions objectales, la pulsion sadique, se mit en évidence par plusieurs traits saillants, de telle sorte que son but n'était nullement dicté par un amour imbu de tendresse ; qu'en outre, à beaucoup d'égards, elle se rattachait visiblement aux pulsions du moi, et ne pouvait d'ailleurs dissimuler sa proche parenté avec les instincts de domination dénués d'intention libidinale. Néanmoins, on passa par-dessus ces discordances ; le sadisme appartenait notoirement à la vie sexuelle, le jeu de la cruauté pouvant remplacer celui de la tendresse. La névrose apparaissait comme l'issue d'un combat entre l'intérêt voué à la conservation de soi-même et les exigences de la libido, combat dont le moi sortait victorieux, mais au prix de vives souffrances et de renoncements.

Chaque psychanalyste devra reconnaître qu'aujourd'hui encore tout cela n'a point l'allure d'une erreur corrigée depuis très longtemps. Mais dès l'instant où notre investigation, marquant en cela un progrès, passa du « refoulé » au « refoulant », des pulsions objectales au moi, certaines modifications apparurent indispensables. A ce moment, l'introduction du concept du narcissisme devint décisive, ce terme s'appliquant à la découverte du fait que le « moi » lui aussi est investi de libido, en serait même le lieu d'origine et dans une certaine mesure en demeurerait le quartier général. Cette libido narcissique peut se tourner vers les objets, passer ainsi à l'état de libido objectale, mais se retransformer ensuite en libido narcissique. Le concept du narcissisme rendit possible la conception analytique de la névrose traumatique, ainsi que de nombre d'affections voisines des psychoses ; il permit même de saisir psychanalytiquement ces dernières. Il n'y avait pas lieu de cesser d'interpréter les névroses de transfert comme des tentatives du moi de se prémunir contre la sexualité. Cependant, le concept de libido était menacé. Puisque les instincts du moi étaient eux aussi libidinaux, il parut un instant que la confusion complète entre libido et énergie instinctive en général devenait inévitable, comme auparavant C.-G. Yung

l'avait déjà prétendu. Cela n'était pourtant pas satisfaisant ; on gardait malgré tout une arrière-pensée, comme si subsistait la certitude (sans qu'il fût possible encore d'en donner une raison) que les instincts pouvaient ne pas être tous de même nature. Le pas suivant, je le fis dans « Au delà du principe de plaisir » (1920) (1), alors que l'automatisme de répétition et le caractère conservateur de la vie instinctive m'eurent frappé pour la première fois. Parti de certaines spéculations sur l'origine de la vie et certains parallèles biologiques, j'en tirai la conclusion qu'à côté de l'instinct qui tend à conserver la substance vivante et à l'agréger en unités toujours plus grandes (2), il devait en exister un autre qui lui fût opposé, tendant à dissoudre ces unités et à les ramener à leur état le plus primitif, c'est-à-dire à l'état anorganique. Donc, indépendamment de l'instinct érotique, existait un instinct de mort ; et leur action conjuguée ou antagoniste permettait d'expliquer les phénomènes de la vie. Mais alors, il n'était pas facile de démontrer l'activité de cet instinct de mort ainsi admis. Les manifestations de l'Eros étaient suffisamment évidentes et bruyantes. On pouvait admettre que l'instinct de mort travaillât silencieusement, dans l'intimité de l'être vivant, à la dissolution de celui-ci, mais cela ne constituait naturellement aucune preuve ; l'idée qu'une partie s'en tourne contre le monde extérieur et devient apparente sous forme de pulsion agressive et destructrice nous fit faire un pas de plus. Ainsi l'instinct de mort eût été contraint de se mettre au service de l'Eros ; l'individu anéantissait alors quelque chose d'extérieur à lui, vivant ou non, au lieu de sa propre personne. L'attitude inverse, c'est-à-dire l'arrêt de l'agression contre l'extérieur, devait renforcer la tendance à l'autodestruction, tendance sans cesse agissante de toutes façons. On pouvait, en même temps, déduire de ce mécanisme typique que les deux espèces d'instincts entraient rarement — peut-être jamais — en jeu isolément, mais qu'ils formaient entre eux des alliages divers au titre très variable, au point de devenir méconnaissables à nos yeux. Dans le sadisme, pulsion dès longtemps reconnue comme composante partielle de la sexualité, on aurait ce genre d'alliage, et tout spécialement riche, de la pulsion d'amour avec la pulsion de destruction ; de

(1) Dans *Essais de Psychanalyse*, op. cit. (*N. d. Tr.*)

(2) Remarquons à ce propos combien l'inlassable tendance expansive de l'Eros s'oppose à la nature générale si conservatrice des instincts. Cette opposition est frappante et peut nous conduire à poser de nouveaux problèmes.

même que dans sa contre-partie, le masochisme, un alliage de cette tendance à la destruction, tournée vers l'intérieur, avec la sexualité. Ainsi, cette tendance autrement impossible à percevoir devient précisément sensible et frappante.

L'hypothèse de l'instinct de mort ou de destruction a rencontré de la résistance même au sein des milieux psychanalytiques. Je sais combien est répandue la tendance à attribuer de préférence tout ce qu'on découvre de dangereux et de haineux dans l'amour à une bipolarité originelle qui serait propre à sa nature. Au début, je n'avais défendu qu'à titre d'essai les conceptions ici développées ; mais avec le temps, elles se sont imposées à moi avec une telle force que je ne puis plus penser autrement. Je veux dire que du point de vue théorique elles sont incomparablement plus fructueuses que n'importe quelles autres ; elles apportent, sans négliger ni forcer les faits, cette simplification vers laquelle nous tendons dans notre travail scientifique. Je reconnais que dans le sadisme et le masochisme, nous avons toujours vu les manifestations, fortement teintées d'érotisme, de l'instinct de destruction tourné vers l'extérieur ou vers l'intérieur ; mais je ne comprends plus que nous puissions rester aveugles à l'ubiquité de l'agression et de la destruction non érotisées et négliger de leur accorder la place qu'elles méritent dans l'interprétation des phénomènes de la vie. (La soif de destruction, tournée au dedans, se dérobe, il est vrai, en majeure partie à toute aperception lorsqu'elle n'est pas teintée d'érotisme.) Je me rappelle ma propre résistance à la conception d'un instinct de destruction quand elle se fit jour dans la littérature psychanalytique ; et combien j'y restai inaccessible. Le fait que d'autres aient manifesté cette même répugnance, et la manifestent encore, me surprend moins. Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la « méchanceté », à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. Dieu n'a-t-il pas fait l'homme à l'image de sa propre perfection ? Et nous n'aimons pas qu'on nous rappelle combien il est difficile de concilier — en dépit des affirmations solennelles de la « Science chrétienne » — l'indéniable existence du mal avec la toute-puissance et la souveraine bonté divines. Le Diable est encore le meilleur subterfuge pour disculper Dieu ; il remplirait là cette même mission de « soulagement économique » que le monde où règne l'idéal aryen fait remplir au Juif. Mais là encore on peut tout aussi bien demander compte à

Dieu de l'existence du diable que de celle du mal qu'il incarne. Vu ces difficultés, il convient de conseiller à chacun de s'incliner très bas, et à bon escient, devant la nature profondément morale de l'homme ; cela l'aidera à gagner la faveur générale et il lui sera pour cela beaucoup pardonné (1).

Le terme de libido peut de nouveau s'appliquer aux manifestations énergétiques de l'Eros pour les distinguer de l'énergie de l'instinct de mort (2). Il faut reconnaître, nous n'en saisissons que plus difficilement ce dernier sous la seule forme pour ainsi dire d'un résidu, deviné derrière les manifestations érotiques, et qui nous échappe dès que son alliage avec elles ne le trahit plus. C'est dans le sadisme, où il détourne à son profit la pulsion érotique, tout en donnant satisfaction entière au désir sexuel, que nous distinguons le plus clairement son essence et sa relation avec l'Eros. Mais lorsqu'il entre en scène sans propos sexuel, même dans l'accès le plus aveugle de rage destructrice, on ne peut méconnaître que son assouvissement s'accompagne là encore d'un plaisir narcissique extraordinairement prononcé, en tant qu'il montre au moi ses vœux anciens de toute-puissance réalisés. Une fois modéré et dompté, et son but pour ainsi dire inhibé, l'instinct de destruction dirigé contre les objets doit permettre au moi de satisfaire ses besoins vitaux et de maîtriser la nature. Comme, en fait, nous avons eu recours à des arguments théoriques pour admettre son existence, il nous faut concéder qu'elle n'est pas non plus complètement à l'abri d'objections théoriques ;

(1) Dans le personnage de Méphistophélès de Gœthe, l'identification du principe du mal avec l'instinct de destruction est tout particulièrement convaincante.

« Car tout ce qui naît
mérite de périr.
. . . . . .
Ainsi tout ce qu'on nomme communément
Péché, destruction, en un mot le mal,
Est mon propre élément. »

Le diable ensuite appelle son adversaire non pas la Sainteté et le Bien, mais la puissance de création, de multiplication de la vie, que possède la nature, par conséquent : Eros.

« De l'air, de l'eau, comme de la terre
S'échappent mille et mille semences
Dans la sécheresse, l'humidité, le chaud, le froid !
Si le feu, mon dernier bien, ne m'était réservé,
Je n'aurais plus rien qui m'appartienne. »

(2) On pourrait formuler notre conception présente à peu près en ces termes : une part de libido participe à toute manifestation instinctive, mais en celle-ci tout n'est pas libido.

en tout cas, elle nous paraît bien répondre au réel dans l'état actuel de nos connaissances. Les recherches et interprétations à venir apporteront à coup sûr la lumière décisive.

Dans tout ce qui va suivre, je m'en tiendrai donc à ce point de vue que l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain, et je reviendrai sur ce fait que la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable. Au cours de cette étude, l'intuition, un moment, s'est imposée à nous que la civilisation est un processus à part se déroulant au-dessus de l'humanité, et nous restons toujours sous l'empire de cette conception. Nous ajoutons maintenant que ce processus serait au service de l'Eros et voudrait, à ce titre, réunir des individus isolés, plus tard des familles, puis des tribus, des peuples ou des nations, en une vaste unité : l'humanité même. Pourquoi est-ce une nécessité ? nous n'en savons rien; ce serait justement l'œuvre de l'Eros. Ces masses humaines ont à s'unir libidinalement entre elles ; la nécessité à elle seule, les avantages du travail en commun, ne leur donneraient pas la cohésion voulue. Mais la pulsion agressive naturelle aux hommes, l'hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul, s'opposent à ce programme de la civilisation. Cette pulsion agressive est la descendante et la représentante principale de l'instinct de mort que nous avons trouvé à l'œuvre à côté de l'Eros et qui se partage avec lui la domination du monde. Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Eros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie (1). Et c'est cette lutte de géants que nos nourrices veulent apaiser en clamant : « Eiapopeia du ciel ! » (2).

(1) Pour préciser, on peut vraisemblablement ajouter : tel qu'il devrait se développer à partir d'un certain événement non découvert encore.

(2) Dans le texte : « Eiapopeia vom Himmel », expression empruntée au célèbre poème de H. Heine, intitulé *Allemagne* (Chant I, strophe 7e). Le poète quitte Paris, sa « chère ville » et rentre en Allemagne par un triste jour de novembre. Là, il écoute une jeune joueuse de harpe. « ... Elle chantait la vallée des larmes terrestres où toutes joies s'évanouissent, et l'au-delà, où l'âme transfigurée s'épanouit dans les béatitudes éternelles. Elle chantait l'antique chant du renoncement, l'Eiapopeia du Ciel, avec lequel, quand il pleurniche, on berce le peuple, ce gros bêta... » (*N. d. Tr.*)

VII

Pourquoi donc nos frères les animaux ne nous donnent-ils le spectacle d'aucune lutte civilisatrice semblable ? Hélas, nous n'en savons rien. Il est fort probable que certains d'entre eux, les abeilles, les fourmis, les termites, ont lutté des milliers de siècles pour aboutir à ces institutions gouvernementales, à cette répartition des fonctions, à cette limitation de la liberté individuelle, que nous admirons aujourd'hui chez eux. Mais notre sentiment intime qu'en aucune de ces républiques d'animaux, en aucun des rôles respectifs départis à leurs sujets, nous ne nous estimerions heureux, est un signe caractéristique de notre état actuel. Il se peut que d'autres espèces animales aient trouvé entre les influences du milieu et les instincts en lutte dans leur sein un équilibre temporaire, et qu'ainsi leur développement soit entré dans une période de calme. Il est possible que chez l'homme primitif une nouvelle poussée de la libido ait allumé une nouvelle contre-poussée de la pulsion destructrice. Que de questions, ici, à se poser, auxquelles il n'est pas encore de réponse !

Un autre problème nous touche de plus près : A quels moyens recourt la civilisation pour inhiber l'agression, pour rendre inoffensif cet adversaire et peut-être l'éliminer ? Nous avons déjà repéré quelques-unes de ces méthodes mais nous ne connaissons pas encore la plus importante apparemment.

Nous pouvons l'étudier dans l'histoire du développement de l'individu. Que se passe-t-il en lui qui rende inoffensif son désir d'agression ? Une chose bien singulière. Nous ne l'aurions pas devinée et pourtant pas n'est besoin de chercher loin pour la découvrir. L'agression est « introjectée », intériorisée, mais aussi, à vrai dire renvoyée au point même d'où elle était partie : en d'autres termes, retournée contre le propre moi. Là, elle sera reprise par une partie de ce moi, laquelle, en tant que « surmoi », se mettra en opposition avec l'autre partie. Alors, en qualité « de conscience morale », elle manifestera à l'égard du moi la même agressivité rigoureuse que le moi eût aimé satisfaire contre des individus étrangers. La tension née entre le surmoi sévère et le moi qu'il s'est soumis, nous l'appelons « sentiment conscient de culpabilité » ; et elle se manifeste sous forme de « besoin de punition ». La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une

instance instaurée en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise.

L'analyste se fait de la genèse du sentiment de culpabilité une opinion différente de celle qu'en ont, par ailleurs, les psychologues ; mais lui non plus ne peut aisément rendre compte de cette genèse. Tout d'abord, si l'on se demande comment on arrive à éprouver ce sentiment, on reçoit une réponse impossible à réfuter : on a conscience d'être coupable (les gens religieux disent : d'avoir péché) si l'on a commis quelque chose qu'on reconnaît être « mal ». On remarque alors combien l'apport de cette réponse est maigre. Peut-être, après quelque hésitation, ajoutera-t-on : celui-là aussi qui n'a pas commis le mal, mais reconnaît en avoir eu simplement l'intention, peut se tenir pour coupable. Nous poserons alors cette question : Pourquoi, en ce cas, considère-t-on l'intention et l'exécution comme équivalentes ? Les deux cas présupposent qu'on a déjà condamné le mal et jugé que sa réalisation devait être exclue. Comment en arrive-t-on à cette décision ? Nous sommes en droit d'écarter le principe d'une faculté originelle, et pour ainsi dire naturelle, de distinguer le bien du mal. Souvent, le mal ne consiste nullement en ce qui est nuisible et dangereux pour le moi, mais au contraire en ce qui lui est souhaitable et lui procure un plaisir. Là donc se manifeste une influence étrangère, qui décrète ce qu'on doit appeler le bien et le mal. Comme l'homme n'a pas été orienté vers cette discrimination par son propre sentiment, il lui faut, pour se soumettre à cette influence étrangère, une raison. Elle est facile à découvrir dans sa détresse et sa dépendance absolue d'autrui, et l'on ne saurait mieux la définir qu'angoisse devant le retrait d'amour. S'il lui arrive de perdre l'amour de la personne dont il dépend, il perd du même coup sa protection contre toutes sortes de dangers, et le principal auquel il s'expose est que cette personne toute-puissante lui démontre sa supériorité sous forme de châtiment. Aussi le mal est-il originellement : ce pourquoi on est menacé d'être privé d'amour ; et c'est par peur d'encourir cette privation qu'on doit éviter de le commettre. Ainsi donc fort peu importe qu'on l'ait commis ou qu'on ait eu seulement l'intention de le commettre ; dans un cas comme dans l'autre, le danger ne surgit que dès l'instant où l'autorité découvre la chose, et dans les deux cas elle se comporterait semblablement.

On nomme cet état « mauvaise conscience », mais à propre-

ment parler il ne mérite pas ce nom, car à ce stade le sentiment de culpabilité n'est évidemment qu'angoisse devant la perte de l'amour, qu'angoisse « sociale ». Chez le petit enfant il ne peut jamais être autre chose ; mais chez beaucoup d'adultes il ne change guère, hormis le fait que la grande société humaine prendra la place du père ou des deux parents. Aussi, ces adultes ne se permettent, en règle générale, de commettre le mal susceptible de leur procurer un plaisir que s'ils sont certains que l'autorité n'en saura rien ou ne pourra rien leur faire ; seule la crainte d'être découverts détermine leur angoisse (1). La société actuelle doit somme toute tenir compte de cet état de choses.

Un grand changement intervient dès le moment où l'autorité est intériorisée, en vertu de l'instauration d'un surmoi. Alors, les phénomènes de conscience (morale) se trouvent élevés à un autre niveau, et l'on ne devrait parler de conscience et de sentiment de culpabilité qu'une fois ce changement opéré (2). Dès lors, l'angoisse d'être découvert tombe aussi, et la différence entre faire le mal et vouloir le mal s'efface totalement, car rien ne peut rester caché au surmoi, pas même des pensées. Toutefois, la gravité réelle de la situation a disparu du fait que l'autorité nouvelle, le surmoi, n'a aucune raison, croyons-nous, de maltraiter le moi auquel il est intimement lié. Mais l'influence de sa genèse dont le mode permet au passé, et au dépassé, de survivre en lui, se manifeste en ceci qu'au fond tout est resté comme avant, dans l'état primitif. Le surmoi tourmente le moi pécheur au moyen des mêmes sensations d'angoisse et guette les occasions de le faire punir par le monde extérieur.

A ce second stade du développement, la conscience (morale) présente une particularité qui était encore étrangère au premier, et qu'il n'est pas plus facile d'expliquer. Elle s'y comporte en effet avec d'autant plus de sévérité, et manifeste une méfiance d'autant plus grande, que le sujet est plus vertueux ; si bien qu'en fin de

(1) Se rappeler le fameux Mandarin de *Rousseau*.

(2) Que dans cet exposé sommaire, se trouvent rigoureusement isolés des phénomènes qui en réalité s'accomplissent en prenant des formes intermédiaires successives, et qu'il ne s'agisse pas seulement de l'existence du surmoi, mais aussi de sa force relative et de sa sphère d'influence, tout esprit averti le comprendra et en tiendra compte. Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent de la conscience morale et de la culpabilité est bien connu et à peu près incontesté.

compte, ceux-là s'accuseront d'être les plus grands pécheurs qu'elle aura fait avancer le plus loin dans la voie de la sainteté. En quoi la vertu se voit frustrée d'une part des récompenses qui lui sont promises, car le moi docile et ascétique ne jouit pas de la confiance de son mentor et s'efforce en vain, semble-t-il, de l'obtenir. Mais ici, on nous fera volontiers l'objection suivante : ces difficultés, ne les créeriez-vous point par trop artificiellement ? En effet une conscience plus exigeante et plus vigilante serait justement le trait caractéristique de l'homme moral, et si les saints se donnent pour pécheurs, ils ne le font point sans raison, si l'on considère les tentations, auxquelles ils sont en une si large mesure exposés, de satisfaire leurs pulsions instinctives. Car les tentations, on le sait, ne font que croître dans le renoncement continuel, alors qu'elles se relâchent, pour un temps du moins, si on leur cède à l'occasion. Un autre fait, relevant de ce domaine de l'éthique si riche en problèmes, est que l'adversité, c'est-à-dire le « refus » du monde extérieur, élève à un tel degré dans le surmoi la puissance de la conscience morale : tant que le sort sourit à l'homme, elle demeure indulgente et passe au moi bien des choses ; mais qu'un malheur l'assaille, il rentre alors en lui-même, reconnaît ses péchés, raffermit les exigences de sa conscience, s'impose des privations et se punit en s'infligeant des pénitences (1). Des peuples entiers se sont comportés tout à fait de la même manière et se comportent toujours ainsi. Et cela s'explique aisément si l'on remonte au stade infantile primitif de la conscience, lequel n'est donc pas abandonné après l'introjection de l'autorité dans le surmoi, mais persiste au contraire à côté et en arrière de celle-ci. Le sort est considéré comme un substitut de l'instance parentale ; si le malheur nous frappe, cela signifie qu'on a cessé d'être aimé par cette autorité toute-puissante. Ainsi menacé de ce retrait d'amour, on se soumet derechef aux parents représentés par le surmoi, alors que dans le bonheur on les négligeait. Ceci devient particulièrement clair quand on ne voit dans le sort, au sens religieux strict, que l'expression de la volonté divine. Le peuple d'Israël s'était considéré comme l'enfant préféré

(1) C'est de ce renforcement de la morale par l'adversité que traite Marc Twain dans une savoureuse petite histoire intitulée : *The first melon I ever stole.* Ce premier melon par hasard n'est pas mûr. Il me fut donné d'entendre Marc Twain lui-même raconter cette historiette. Après en avoir énoncé le titre, il s'interrompit et comme en proie à un doute se demanda : Was it the first ? C'était tout dire !

de Dieu, et lorsque le Père tout-puissant fit fondre malheurs sur malheurs sur son peuple élu, ce dernier ne mit pourtant nullement en doute cette préférence, comme il ne douta pas un instant de la puissance et de la justice divines. Mais il engendra d'autre part les prophètes, lesquels lui reprochaient sans cesse ses péchés ; et il tira de son sentiment de culpabilité les règles excessivement rigoureuses de sa religion de prêtres. Remarquons, car le fait est curieux, combien différemment se comporte le primitif ! Quand un malheur l'a frappé, il ne prend pas la faute sur lui ; il la met au contraire sur le compte du fétiche, lequel évidemment n'a pas rempli ses devoirs ; puis il le roue de coups au lieu de se punir lui-même.

Nous connaissons ainsi deux origines au sentiment de culpabilité : l'une est l'angoisse devant l'autorité, l'autre, postérieure, est l'angoisse devant le surmoi. La première contraint l'homme à renoncer à satisfaire ses pulsions. La seconde, étant donné l'impossibilité de cacher au surmoi la persistance des désirs défendus, pousse en outre le sujet à se punir. Nous avons vu aussi comment on peut comprendre la sévérité du surmoi, c'est-à-dire les ordres de la conscience. Elle prolonge tout simplement la sévérité de l'autorité extérieure, qu'elle a relevée de ses fonctions et remplacée en partie. Nous discernons maintenant le rapport existant entre le « renoncement aux pulsions » et le sentiment de culpabilité. A l'origine, le renoncement est bien la conséquence de l'angoisse inspirée par l'autorité externe ; on renonce à des satisfactions pour ne pas perdre son amour. Ceci une fois accompli, on est pour ainsi dire quitte envers elle ; il ne devrait alors subsister aucun sentiment de culpabilité. Mais il en va autrement de l'angoisse devant le surmoi. Dans ce cas, le renoncement n'apporte pas un secours suffisant, car le désir persiste et ne peut être dissimulé au surmoi. Un sentiment de faute réussira par conséquent à naître en dépit du renoncement accompli ; et ceci constitue un grave inconvénient économique de l'entrée en jeu du surmoi, ou, comme on peut dire aussi, du mode de formation de la conscience morale. Dès lors, le renoncement aux pulsions n'exerce plus aucune action pleinement libératrice, l'abstinence n'est plus récompensée par l'assurance de conserver l'amour, et l'on a échangé un malheur extérieur menaçant — perte de l'amour de l'autorité extérieure et punition de sa part — contre un malheur intérieur continuel, à savoir cet état de tension propre au sentiment de culpabilité.

Ces relations sont si compliquées et si importantes aussi que, malgré les dangers de toute répétition, je voudrais les reprendre d'un autre point de vue. Leur succession dans le temps serait donc la suivante : tout d'abord, renoncement à la pulsion, consécutif à l'angoisse devant l'agression de l'autorité extérieure — angoisse qui repose au fond sur la peur de perdre l'amour, car l'amour protège contre cette agression que constitue la punition ; — ensuite, insuffisation de l'autorité intérieure, renoncement consécutif à l'angoisse devant cette dernière, angoisse morale. Dans le second cas, équation de la mauvaise action et de la mauvaise intention, d'où sentiment de culpabilité et besoin de punition. L'agression par la conscience perpétue l'agression par l'autorité. Jusqu'ici la clarté obtenue est réelle, mais comment faire rentrer dans ce tableau le renforcement de la conscience morale par le malheur (ce renoncement imposé du dehors), ou la rigueur si extraordinaire de celle-ci chez l'être le meilleur et le plus docile ? Nous avons déjà expliqué ces deux particularités morales, mais vraisemblablement l'impression demeure que ces explications n'ont pas projeté sur elles une lumière complète, ont laissé dans l'ombre certains faits fondamentaux. C'est le lieu d'introduire enfin une conception entièrement propre à la psychanalyse, et totalement étrangère à la pensée humaine traditionnelle. Elle est de nature à nous faire comprendre pourquoi ce sujet devait nous paraître si embrouillé et si opaque, car elle revient à dire : à l'origine la conscience (ou plus exactement l'angoisse qui deviendra plus tard la conscience) est en fait la cause du renoncement à la pulsion, mais ultérieurement la relation se renverse. Tout renoncement pulsionnel devient alors une source d'énergie pour la conscience, puis tout nouveau renoncement intensifie à son tour la sévérité et l'intolérance de celle-ci ; et si nous pouvions mieux accorder ces notions avec l'histoire du développement de la conscience, tel que nous le connaissons déjà, nous serions tentés de nous rallier à la thèse paradoxale suivante : la conscience est la conséquence du renoncement aux pulsions. Ou bien : ce dernier, à nous imposé du dehors, engendre la conscience, laquelle exige alors de nouveaux renoncements.

Somme toute, la contradiction entre cette thèse et notre précédente proposition sur la genèse de la conscience, n'est pas très prononcée, et nous voyons un moyen de la réduire encore. Afin de faciliter cet exposé, prenons l'exemple de l'instinct d'agression,

et admettons un instant qu'il s'agisse toujours en l'occurence d'un renoncement à l'agression. Il faut naturellement considérer cette supposition comme provisoire. L'action exercée sur la conscience par ce renoncement est telle que toute fraction d'agressivité que nous nous abstenons de satisfaire est reprise par le surmoi et accentue sa propre agressivité (contre le moi). Cette proposition ne s'accorde pas bien avec cette autre énonçant que l'agressivité initiale de la conscience est une survivance de la sévérité de l'autorité extérieure, et donc qu'elle n'a rien de commun avec le phénomène du renoncement. Mais on peut supprimer cette antinomie en faisant dériver d'une autre source cette première armature agressive du surmoi, en admettant qu'une agressivité considérable a dû se développer chez l'enfant contre l'autorité qui lui défendait les premières, mais aussi les plus importantes, satisfactions ; peu importe d'ailleurs le genre de pulsions auxquelles cette autorité défendait expressément de donner libre cours. Force était à l'enfant de renoncer à satisfaire cette agressivité vindicative. C'est pour s'aider à triompher d'une situation, si difficile au point de vue économique, qu'il recourt aux mécanismes connus de l'identification, qu'il prend ou instaure en lui cette autorité intangible, laquelle devient alors le surmoi. Celui-ci s'approprie alors toute l'agressivité qu'on eût préféré en tant qu'enfant pouvoir exercer contre l'autorité elle-même. Quant au moi de l'enfant, il doit s'accommoder du triste rôle de l'autorité ainsi dégradée — du père. Comme il arrive si souvent, la situation est renversée : « Si j'étais le papa et toi l'enfant, comme je te maltraiterais ! » La relation entre surmoi et moi est la reproduction, mais renversée par ce désir, de relations ayant réellement existé jadis entre le moi encore indivis et un objet extérieur. Et ceci est bien typique. La différence essentielle cependant réside en ce que la rigueur originelle du surmoi n'est point, ou n'est pas tellement, celle qu'on a éprouvée de sa part, et qu'on lui attribuait en propre, mais bien notre propre agressivité tournée contre ce surmoi. Si cette vue est conforme aux faits, on est réellement en droit de prétendre que la conscience à l'origine provient de la répression d'une agression, et qu'elle se trouve ensuite renforcée par de nouvelles répressions semblables.

Mais alors, à laquelle de ces deux conceptions donner raison ? A l'ancienne qui, du point de vue génétique, nous paraissait inattaquable, ou à la nouvelle qui parfait si opportunément la théorie ?

Evidemment, toutes les deux sont justifiées, ce dont témoigne aussi l'observation directe ; elles ne s'opposent pas l'une à l'autre, se rejoignent même en un point, car l'agressivité vengeresse de l'enfant prendra aussi pour mesure l'agression punitive à laquelle il s'attend de la part du père. L'expérience toutefois nous enseigne que la sévérité du surmoi qu'élabore un enfant ne reflète nullement la sévérité des traitements qu'il a subis (1). La première semble indépendante de la seconde, un enfant élevé avec une très grande douceur pouvant élaborer une conscience morale extrêmement rigoureuse. Il serait faux pourtant de vouloir exagérer cette indépendance, car il n'est jamais difficile de se convaincre que la rigueur de l'éducation exerce également une forte influence sur la formation du surmoi infantile. Nous en arrivons à la conclusion que des facteurs constitutionnels innés et des influences du milieu, de l'ambiance réelle, concourent à cette formation et à la naissance de la conscience. Ce fait n'a rien d'étrange ; il constitue au contraire la condition étiologique générale de tous les processus de cet ordre (2).

On peut dire en outre que si l'enfant riposte par une agressivité intense et une sévérité correspondante du surmoi aux premières grandes privations instinctuelles, il reproduit en cela une réaction de nature phylogénétique. Sa réaction en effet n'est plus justifiée par les circonstances actuelles, comme elle l'était en revanche aux temps préhistoriques où il avait affaire à un père certainement terrible à qui on avait tout lieu d'attribuer une agressivité extrême. Les divergences entre les deux conceptions de la genèse de la conscience s'atténuent donc davantage encore si de l'histoire du déve-

(1) Comme Mélanie Klein et d'autres auteurs anglais l'ont relevé avec justesse.

(2) Dans son ouvrage intitulé : *Psychanalyse de la personnalité totale* (1927), Fr. ALEXANDER a très justement mis en évidence les deux types principaux des méthodes pédagogiques pathogènes : la sévérité excessive et la tendance à gâter l'enfant. Son étude confirme celle d'Aichhorn sur l'*Enfance abandonnée*. Un père « exagérément faible et indulgent » donnera occasion à l'enfant de se constituer un surmoi excessivement sévère, parce qu'un tel enfant, sous l'impression de l'amour dont il est l'objet, n'a d'autre issue que de retourner son agression vers l'intérieur. Chez l'enfant abandonné, élevé sans amour, la tension entre le moi et le surmoi tombe, et toute son agression peut se tourner contre l'extérieur. Si donc on fait abstraction d'un facteur constitutionnel conjectural, on est alors en droit d'énoncer que la sévérité de la conscience provient de l'action conjuguée de deux influences vitales ; en premier lieu de la privation de satisfactions instinctuelles, laquelle déchaîne l'agressivité ; et en second lieu de l'expérience de l'amour, laquelle fait retourner cette agression à l'intérieur et la transfère au surmoi.

loppement de l'individu on passe à celle du développement de l'espèce. Mais ici surgit une nouvelle et importante différence entre ces deux processus. Nous ne pouvons pas abandonner notre conception de l'origine du sentiment de culpabilité issu du complexe d'Œdipe et acquis lors du meurtre du père par les frères ligués contre lui. L'agression ne fut pas alors réprimée, mais bel et bien réalisée, — cette même agression dont la répression chez l'enfant doit être la source du sentiment de faute. Aussi ne serais-je pas surpris qu'un lecteur irrité s'écriât ici : « Alors il est tout à fait indifférent d'assassiner son père ou non ; de toute façon on « attrapera » un sentiment de culpabilité ! On peut se permettre d'en douter quelque peu. Ou il est faux que ce sentiment résulte de l'agression réprimée, ou toute cette histoire de meurtre du père est un roman, et les fils des hommes primitifs n'ont pas plus souvent assassiné leurs pères que les fils actuels n'ont coutume de le faire. Du reste, si ce n'est pas un roman, mais un fait historique plausible, nous aurions alors un cas où serait arrivé ce à quoi tout le monde s'attend, c'est-à-dire où l'on se sent coupable parce qu'on a réellement commis une chose dont on ne peut se justifier. Et pour ce cas-là, qui se produit d'ailleurs tous les jours, la psychanalyse nous doit encore une explication. »

Voilà qui est certain, et la question mérite d'être reprise. Au demeurant, le mystère qui subsiste n'est pas si grand. Si l'on éprouve un sentiment de culpabilité après avoir fait le mal et parce qu'on l'a fait, il conviendrait de l'appeler plutôt *remords*. Il se rapporte uniquement à un acte coupable et présuppose bien entendu une conscience, une prédisposition à se sentir fautif, préexistante à l'accomplissement de cet acte. Pareil remords ne nous sera donc jamais d'aucun secours pour retrouver l'origine de la conscience et du sentiment de culpabilité en général. Dans ces cas quotidiens, il arrive ordinairement qu'un besoin de nature pulsionnelle réussit à se satisfaire malgré la conscience, dont la puissance aussi a ses limites, et que, grâce à l'affaiblissement naturel du besoin qu'entraîne son assouvissement, le rapport initial des forces en présence se trouve rétabli. La psychanalyse fait donc bien d'écarter de ce débat le cas du sentiment de culpabilité issu du remords, si fréquent qu'il soit et si grande qu'en puisse être l'importance pratique.

Cependant, si le sentiment humain de culpabilité remonte au

meurtre du père primitif, c'était bien là un cas de « remords » ; et alors cette antériorité, sur l'acte en question, de la conscience et du dit sentiment ne saurait avoir existé. Quelle fut alors l'origine du remords ? A coup sûr, ce cas doit nous livrer le secret du sentiment de culpabilité et mettre fin à notre embarras. C'est d'ailleurs bien à mon avis ce qui en résulte. Ce remords était le résultat de la toute primitive ambivalence des sentiments à l'égard du père : les fils le haïssaient, mais ils l'aimaient aussi. Une fois la haine assouvie par l'agression, l'amour réapparut dans le remords attaché au crime, engendra le surmoi par identification avec le père, lui délégua le droit et le pouvoir que détenait celui-ci de punir en quelque sorte l'acte d'agression accompli sur sa personne, et enfin dressa les restrictions destinées à en empêcher le retour. Et comme l'agressivité contre le père se rallumait toujours au sein des générations suivantes, le sentiment de culpabilité lui aussi se maintint et se renforça par le transfert au surmoi de l'énergie propre de chaque nouvelle agression réprimée. Nous voici maintenant, je pense, parvenus à une clarté parfaite sur deux points : la participation de l'amour à la naissance de la conscience, et l'inévitabilité fatale du sentiment de culpabilité. Il est donc exact que le fait de tuer le père, ou de s'en abstenir, n'est pas décisif ; on doit nécessairement se sentir coupable dans les deux cas, car ce sentiment est l'expression du conflit d'ambivalence, de la lutte éternelle entre l'Eros et l'instinct de destruction ou de mort. Ce conflit s'alluma dès l'instant où s'imposa aux hommes la tâche de vivre en commun. Tant que cette communauté connaît uniquement la forme familiale, il se manifeste nécessairement dans le complexe d'Œdipe, institue la conscience et engendre le premier sentiment de culpabilité. Lorsque cette communauté tend à s'élargir, ce même conflit persiste en revêtant des formes dépendantes du passé, s'intensifie et entraîne une accentuation de ce premier sentiment. Comme la civilisation obéit à une poussée érotique interne visant à unir les hommes en une masse maintenue par des liens serrés, elle ne peut y parvenir que par un seul moyen, en renforçant toujours davantage le sentiment de culpabilité. Ce qui commença par le père s'achève par la masse. Si la civilisation est la voie indispensable pour évoluer de la famille à l'humanité, ce renforcement est alors indissolublement lié à son cours, en tant que conséquence du conflit d'ambivalence avec lequel nous naissons, et de l'éternelle querelle entre l'amour et le

désir de la mort. Et peut-être, un jour, grâce à la civilisation, cette tension du sentiment de culpabilité atteindra-t-elle un niveau si élevé que l'individu le trouvera difficile à supporter. On songe ici à l'imprécation saisissante du grand poète contre les « puissances célestes » :

« Vous nous introduisez dans la vie ;
Vous infligez au malheureux la culpabilité
Puis vous l'abandonnez à la peine,
Car toute faute s'expie ici-bas » (1).

Et il est bien permis de pousser un soupir quand on s'aperçoit qu'il est ainsi donné à certains hommes de faire surgir, véritablement, sans aucune peine, les connaissances les plus profondes du tourbillon de leurs propres sentiments, alors que nous autres, pour y parvenir, devons nous frayer la voie en tâtonnant sans relâche au milieu de la plus cruelle incertitude.

VIII

A la fin d'une excursion pareille, l'auteur doit s'excuser de n'avoir pas été un guide plus habile, de n'avoir su éviter ni parcours arides ni détours difficiles. On peut, sans aucun doute, faire mieux. Aussi vais-je tenter après coup de compenser en partie ces imperfections.

Tout d'abord, je présume avoir donné aux lecteurs l'impression que mes dissertations sur le sentiment de culpabilité dépassent le cadre de cet essai, qu'elles tiennent trop de place, et repoussent à l'arrière-plan les autres aspects du problème qui précisément ne sont pas toujours en liaison intime avec elles. Si ce mémoire en a certes souffert, notre intention toutefois était bien de présenter le sentiment de culpabilité comme le problème capital du développement de la civilisation, et de faire voir en outre pourquoi le progrès de celle-ci doit être payé par une perte de bonheur due au renforcement de ce sentiment (2). Cette proposition est l'aboutissement de

(1) Gœthe : *Les chants du joueur de harpe*, dans Wilhelm Meister.

(2) « C'est ainsi que la conscience fait de nous tous des lâches ». Shakespeare : *Monologue de Hamlet.*

Le fait de cacher aux jeunes le rôle que la sexualité jouera dans leur vie n'est point la seule faute imputable à l'éducation d'aujourd'hui. Car elle pèche aussi en ne les préparant pas à l'agressivité dont ils sont destinés à être l'objet. En laissant aller la jeunesse au devant de la vie avec une orientation psychologique aussi fausse, l'éducation ne se comporte pas autrement que si l'on s'avisait d'équiper des gens pour une expédition polaire avec des vêtements d'été et des

notre étude ; et si elle garde encore une résonance étrange, cela vient probablement de la relation très spéciale, et décidément toujours incomprise, du sentiment de culpabilité avec notre conscient. Dans les cas ordinaires de remords, nous apparaissant comme normaux, il s'impose avec assez de netteté à notre conscient ; n'avons-nous pas coutume, au lieu de « sentiment de culpabilité » (« Schuldgefühl »), d'employer en allemand le terme de « conscience de culpabilité (Schuldbewusstsein). L'étude des névroses, qui nous ouvre les plus précieuses échappées sur la compréhension de l'état normal, nous révèle des situations pleines de contradictions. Dans l'une de ces affections, la névrose obsessionnelle, le sentiment de culpabilité s'impose violemment au conscient, domine le tableau clinique, ainsi que la vie du malade, ne laisse presque plus rien subsister à côté de lui. Mais, dans la plupart des autres cas et formes de névrose, il reste complètement inconscient, sans pour cela produire des effets de moindre importance. Les malades ne nous croient pas quand nous leur attribuons un sentiment de culpabilité « inconscient ». Pour qu'ils nous comprennent, ne fût-ce qu'à moitié, nous leur parlons alors d'un besoin de punition inconscient où se manifeste ce sentiment. Mais il ne faut pas surestimer les rapports existant entre ce dernier et une certaine forme de névrose ; car, dans la névrose obsessionnelle, on rencontre aussi des types de malades qui ne perçoivent pas leur sentiment de culpabilité, ou ne le ressentent comme un malaise douloureux, comme une espèce d'angoisse, qu'au moment précis où ils sont entravés dans l'exécution de certains actes. Sans doute devrait-on en arriver à comprendre toutes ces choses ; le fait est qu'on n'y est pas encore parvenu. Peut-être la remarque sera-t-elle ici bienvenue que le sentiment de culpabilité n'est au fond rien d'autre qu'une variante topique de l'angoisse, et que dans ses phases ultérieures il est absolument identique à *l'angoisse devant le surmoi*. En effet, en ce qui concerne l'angoisse, nous constatons qu'elle offre par rapport au conscient les mêmes variations extraordinaires. De toute façon, elle se cache

cartes des lacs italiens. En quoi il s'avère qu'elle abuse des prescriptions éthiques. Leur sévérité serait moins funeste si l'éducation disait : C'est ainsi que les hommes devraient être pour trouver le bonheur et rendre heureux les autres ; mais il faut prévoir qu'ils ne sont pas ainsi. Au lieu de cela, on laisse croire à l'adolescent que tous les autres hommes obéissent à ces prescriptions, qu'ils sont donc tous vertueux. Et si on le lui laisse croire, c'est pour justifier cette exigence qu'il le devienne aussi.

derrière tous les symptômes ; mais tantôt elle accapare bruyamment le champ entier de la conscience, tantôt elle se dissimule si parfaitement que nous sommes obligés de parler d'une angoisse inconsciente — ou bien d'une possibilité d'angoisse, si nous tenons à une notion psychologique plus pure de la conscience morale, étant donné que l'angoisse n'est tout d'abord qu'une sensation. — Aussi conçoit-on aisément que le sentiment de culpabilité engendré par la civilisation ne soit pas reconnu comme tel, qu'il reste en grande partie inconscient ou se manifeste comme un malaise, un mécontentement auquel on cherche à attribuer d'autres motifs. Les religions, du moins, n'ont jamais méconnu son rôle dans la civilisation. Elles lui donnent le nom de péché, et prétendent même, ce que je n'ai pas assez fait ressortir ailleurs (1), en délivrer l'humanité. De la façon dont le christianisme obtient cette rédemption, par le sacrifice de la vie d'un seul assumant ainsi la faute de tous, nous avons pu déduire à quelle occasion première a été acquis ce sentiment de péché originel, avec lequel débuta la civilisation (2). Il ne sera pas superflu, quoique peut-être sans grande importance, de préciser la signification de certains termes tels que : surmoi, conscience morale, sentiment de culpabilité, besoin de punition, remords, termes dont nous nous serions servis avec trop de négligence en les employant l'un pour l'autre. Tous se rapportent à la même situation, mais s'appliquent à des aspects différents de celle-ci.

Le surmoi est une instance découverte par nous, la conscience une fonction que nous lui attribuons parmi d'autres et qui consiste à surveiller et juger les actes et intentions du moi et à exercer une activité de censure. Le sentiment de culpabilité (la dureté du surmoi) est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale ; il est la perception, impartie au moi, de la surveillance dont ce dernier est ainsi l'objet. Il mesure le degré de tension entre les tendances du moi et les exigences du surmoi ; quant à cette angoisse devant cette instance critique, qui est à la base de toute cette relation et qui engendre le besoin de punition, c'est une manifestation d'une pulsion du moi devenu masochiste sous l'influence du surmoi sadique ; autrement dit le premier utilise une partie de

(1) Je fais allusion à *L'avenir d'une illusion*, 1927. Trad. par Marie Bonaparte. Paris, Denoël et Steele.

(2) *Totem et Tabou*, 1912.

sa propre pulsion de destruction intérieure aux fins d'une fixation érotique au surmoi. On ne devrait pas parler de conscience morale avant d'avoir constaté un surmoi ; en ce qui concerne le sentiment de culpabilité, il faut admettre qu'il existe avant le surmoi, donc aussi avant la conscience morale. Il est alors l'expression immédiate de la peur devant l'autorité extérieure, la reconnaissance de la tension entre le moi et cette dernière, le dérivé immédiat du conflit surgissant entre le besoin de l'amour de cette autorité et l'urgence des satisfactions instinctuelles dont l'inhibition engendre l'agressivité. La superposition de ces deux plans du sentiment de culpabilité — issu de la peur de l'autorité extérieure et de l'autorité intérieure — nous a rendu difficile la compréhension de nombreuses relations de la conscience. L'expression de « remords » désigne dans son ensemble la réaction du moi dans un cas donné de sentiment de culpabilité ; il inclut tout le cortège des sensations presque intactes de l'angoisse, son ressort caché, à l'œuvre derrière lui. Il est lui-même une punition et peut comporter le besoin de punition ; par conséquent il peut être lui aussi plus ancien que la conscience morale.

Il ne saurait être mauvais de passer en revue une fois encore les contradictions qui ont un instant dérouté nos recherches. Tantôt le sentiment de culpabilité devait être la conséquence d'agressions non réalisées, tantôt, au contraire, conformément à son origine historique qu'est le meurtre du père, résulter d'une agression réalisée. Nous avons d'ailleurs trouvé une issue à cette difficulté. L'instauration de l'autorité intérieure, du surmoi, avait en fait changé fondamentalement la situation. Auparavant, sentiment de culpabilité et repentir coïncidaient, et nous remarquions alors qu'il fallait réserver le terme de remords à la réaction succédant à l'exécution réelle de l'agression. Dans la suite, en raison de l'omniscience du surmoi, la distinction entre l'agression intentionnelle et l'agression réalisée perdit de sa valeur. Dans ces conditions, un méfait uniquement médité — comme la psychanalyse l'a vérifié — pouvait tout aussi bien faire naître un sentiment de culpabilité qu'un acte de violence effectif — ainsi que chacun le sait. Après comme avant cette modification, le conflit dû à l'ambivalence des pulsions primitives continuait de marquer de la même empreinte la situation psychologique. On serait très tenté de chercher dans cette direction la solution de l'énigme que pose la grande variabilité des rapports entre

le sentiment de culpabilité et l'état de conscience. Issu du remords de la mauvaise action commise, le sentiment de culpabilité devrait toujours être conscient ; issu de la constatation de l'impulsion mauvaise, il pourrait demeurer inconscient. Mais les choses ne sont pas aussi simples, et la névrose obsessionnelle vient y contredire formellement. La seconde contradiction est celle-ci : d'un côté, nous concevions que l'énergie agressive attribuée au surmoi ne faisait que perpétuer l'énergie primitive de l'autorité extérieure et la conservait ainsi dans notre vie psychique ; de l'autre, et selon une conception différente, il s'agissait plutôt de notre propre agressivité, de celle que nous dirigions contre cette dite autorité inhibitrice, et que nous n'avions pu utiliser. La première doctrine semble plus conforme à l'histoire et la seconde à la théorie du sentiment de culpabilité. Une réflexion plus approfondie nous a amenés à effacer presque trop cette contradiction en apparence irréductible ; le fait essentiel et général qui demeurait, c'était qu'il s'agissait d'une agression retournée à l'intérieur. En fait, l'observation clinique de son côté nous permet d'imputer l'agression attribuée au surmoi à deux sources différentes dont l'une ou l'autre peut dans certains cas particuliers exercer l'action principale, mais qui généralement agissent de concert.

Le moment me semble venu de prendre sérieusement parti pour une conception que j'avais proposée tout à l'heure à titre provisoire. Dans la littérature psychanalytique la plus récente se fait jour une prédilection pour cette théorie que toute espèce de privation, que toute entrave à une satisfaction pulsionnelle, entraîne ou peut entraîner une aggravation du sentiment de culpabilité (1). Je crois, pour ma part, qu'on réduit considérablement les difficultés théoriques en n'appliquant ce principe qu'aux seules pulsions *agressives* ; et l'on ne trouvera pas beaucoup d'arguments qui contredisent cette hypothèse. Car comment expliquer dynamiquement et économiquement qu'aux lieu et place d'une exigence érotique insatisfaite se produise un renforcement du sentiment de culpabilité ? Cela ne me semble donc possible qu'au moyen du détour suivant : l'empêchement de la satisfaction érotique entraîne une certaine agressivité contre la personne qui empêche cette satisfaction, et il faut que cette agressivité soit à son tour réprimée. Mais, dans ce

(1) En particulier dans les ouvrages de E. Jones, Suzanne Isaacs, Mélanie Klein, et, si je comprends bien, aussi de Reik et d'Alexander.

cas, une fois réprimée et transférée au surmoi, c'est l'agressivité seule qui se mue en sentiment de culpabilité. Nous pourrions, j'en suis persuadé, faire saisir d'une façon plus simple et plus pénétrante bien des processus psychiques si nous limitions les découvertes psychanalytiques relatives au sentiment de culpabilité à sa dérivation des pulsions agressives seules. L'interrogation du matériel clinique ne donne pas ici de réponse univoque, parce qu'en effet, comme nous l'avions pressenti, les deux espèces de pulsions ne se manifestent presque jamais à l'état pur, isolées l'une de l'autre. Mais si nous prenons en considération des cas extrêmes, ils nous orienteront sans doute dans la direction que je prévois. Je suis tenté d'utiliser dès maintenant cette conception plus rigoureuse en l'appliquant au mécanisme du refoulement. Les symptômes des névroses sont, nous l'avons appris, essentiellement des substituts de satisfactions de désirs sexuels non exaucés. Au cours de notre travail analytique, nous avons eu la surprise de découvrir que peut-être toute névrose recèle une dose de sentiment de culpabilité inconscient, lequel rend à son tour les symptômes plus tenaces en les utilisant comme punitions. Il semble donc indiqué d'énoncer la formule suivante : Quand une pulsion instinctive succombe au refoulement, ses éléments libidinaux se transforment en symptômes, ses éléments agressifs en sentiment de culpabilité. Même si cette distinction n'est juste que d'une façon approximative, elle mérite notre intérêt.

Maint lecteur de cet essai a peut-être gardé l'impression d'avoir trop souvent entendu parler du combat entre l'Eros et l'instinct de mort ! Cette formule était appelée à caractériser le processus culturel qui se déroule au-dessus de l'humanité, mais d'autre part elle s'appliquait aussi au développement de l'individu ; elle voulait en outre dévoiler le mystère de la vie organique en général. Il semble indispensable d'examiner les rapports de ces trois processus entre eux. La répétition de la dite formule est alors justifiée si l'on considère que le processus culturel de l'humanité, comme le développement de l'individu, sont des processus vitaux, qu'ils doivent donc participer du caractère le plus général des phénomènes de la vie. D'autre part, c'est précisément pour cela que la constatation de ce trait général ne conduit à aucune caractéristique différentielle tant que certaines conditions particulières ne viennent pas le délimiter. Aussi, seule, cette formulation nous satisfera-t-elle : le pro-

cessus de civilisation répondrait à cette modification du processus vital subie sous l'influence d'une tâche imposée par l'Eros et rendue urgente par Ananké, la nécessité réelle, à savoir l'union d'êtres humains isolés en une communauté cimentée par leurs relations libidinales réciproques. Mais si nous envisageons les rapports entre le processus de civilisation de l'humanité et le processus de développement ou d'éducation de l'individu, nous n'hésiterons pas longtemps à déclarer que tous deux sont de nature très semblable, si même ils ne sont pas des processus identiques, s'appliquant à des objets différents. La civilisation de la race humaine est naturellement une abstraction d'un ordre plus élevé que le développement de l'individu, et par cela même, plus difficile à saisir d'une façon concrète ; d'ailleurs, il ne faut pas céder à la fringale de dépister des analogies. Toutefois, étant donné l'unité de nature des buts proposés : d'une part l'agrégation d'un individu à une masse humaine, de l'autre la constitution d'une unité collective à l'aide de nombreux individus, l'homogénéité des moyens employés et des phénomènes réalisés dans les deux cas ne sauraient nous surprendre. Mais un trait distinctif de ces deux processus, vu son extrême importance, ne doit être passé plus longtemps sous silence. Au cours du développement de l'homme isolé, le programme du principe du plaisir, soit la recherche du bonheur, est maintenu comme but principal, tandis que l'agrégation ou l'adaptation à une communauté humaine apparaît comme une condition presque inévitable et qu'il nous faut remplir au titre même de notre poursuite du bonheur. Si cette condition était absente, peut-être cela vaudrait-il mieux. En d'autres termes, le développement individuel apparaît comme le produit de l'interférence de deux tendances : l'aspiration au bonheur que nous appelons généralement « égoïsme » et l'aspiration à l'union avec les autres membres de la communauté que nous qualifions d' « altruisme ». Ces deux désignations restent d'ailleurs assez superficielles. Dans le développement individuel, nous l'avons déjà dit, l'accent principal est porté le plus souvent sur la tendance égoïste ou aspiration au bonheur ; l'autre tendance, qu'on pourrait appeler civilisatrice, se contente en règle générale d'un rôle restrictif. Dans l'évolution culturelle, les choses se passent autrement. Ici, l'agrégation des individus isolés en unité collective est de beaucoup le principal ; le propos de les rendre heureux existe certes encore, mais il est relégué à l'arrière-plan. On a presque l'impression que

la création d'une grande communauté humaine réussirait au mieux si l'on n'avait pas à se soucier du bonheur de l'individu. Le développement individuel est donc en droit d'avoir ses traits particuliers, qui ne se retrouvent pas dans le processus de civilisation collective. Et le premier ne concorde nécessairement avec le second que dans la mesure où il a pour but l'inclusion de l'individu dans la société.

Comme une planète tourne autour de son axe tout en évoluant autour de l'astre central, l'homme isolé participe au développement de l'humanité tout en suivant la voie de sa propre vie. Mais à nos regards bornés, lorsqu'ils contemplent la voûte céleste, le jeu des forces cosmiques semble figé en un ordre éternellement immuable ; tandis que, dans les processus organiques, nous pouvons encore discerner le jeu des forces en lutte et observer comment les résultats du conflit vont sans cesse variant. De même que les deux tendances, l'une visant au bonheur personnel, l'autre à l'union à d'autres êtres humains, doivent se combattre en chaque individu, de même les deux processus du développement individuel et du développement de la civilisation doivent forcément être antagonistes et se disputer le terrain à chaque rencontre. Mais ce combat entre l'individu et la société n'est point dérivé de l'antagonisme vraisemblablement irréductible entre les deux pulsions originelles, l'Eros et la Mort. Il répond à une discorde intestine dans l'économie de la libido, comparable à la lutte pour la répartition de celle-ci entre le moi et les objets. Or ce combat, si pénible qu'il rende la vie à l'individu actuel, autorise en celui-ci un équilibre final ; espérons qu'à l'avenir il en sera de même pour la civilisation.

L'analogie existant entre le processus de la civilisation et la voie suivie par le développement individuel peut être poussée beaucoup plus loin, car on est en droit de soutenir que la communauté elle aussi développe un surmoi dont l'influence préside à l'évolution culturelle. Ce serait là une tâche bien séduisante pour un connaisseur des civilisations que de poursuivre cette analogie jusque dans ses détails. Je me bornerai à souligner ici quelques points frappants. Le surmoi d'une époque culturelle donnée a une origine semblable à celle du surmoi de l'individu ; il se fonde sur l'impression laissée après eux par de grands personnages, des conducteurs, des hommes doués d'une force spirituelle dominatrice chez lesquels l'une des aspirations humaines a trouvé son expression la plus forte et la

plus pure, et par cela même aussi la plus exclusive. L'analogie en beaucoup de cas va encore plus loin, car ces personnalités ont été de leur vivant — assez souvent, sinon toujours — bafouées par les autres, maltraitées ou même éliminées de façon cruelle. Leur sort est au fond analogue à celui du père primitif qui, longtemps seulement après avoir été brutalement mis à mort, prenait rang de divinité. La figure de Jésus-Christ est précisément l'exemple le plus saisissant de cet enchaînement commandé par le destin, si au demeurant elle n'appartient pas au mythe qui lui a donné le jour en souvenir confus de ce meurtre primitif. Mais il y a un autre point concordant, c'est que le « surmoi de la communauté civilisée » (1), tout comme le surmoi individuel, émet des exigences idéales sévères, dont la non-observation trouve aussi sa punition dans une « angoisse de la conscience morale ». Et alors il se produit ici un fait bien curieux : les mécanismes psychiques dont il est question nous sont plus familiers, notre esprit les pénètre mieux sous leur aspect collectif que sous leur aspect individuel. Chez l'individu les agressions du surmoi n'élèvent la voix de façon bruyante, sous forme de reproches, qu'en cas de tension psychique, tandis que les exigences elles-mêmes du surmoi demeurent à l'arrière-plan et restent souvent inconscientes. Les rend-on conscientes, on constate alors qu'elles coïncident avec les prescriptions du surmoi collectif contemporain. En ce point les deux mécanismes, celui du développement culturel de la masse et celui du développement propre à l'individu, sont pour ainsi dire régulièrement et intimement accolés l'un à l'autre. C'est pourquoi maintes manifestations et maints caractères du surmoi peuvent être plus faciles à reconnaître d'après son comportement au sein de la communauté civilisée que de l'individu pris isolément.

Le surmoi collectif a élaboré ses idéals et posé ses exigences. Parmi ces dernières, celles qui ont trait aux relations des hommes entre eux sont résumées par le terme général d'Ethique. De tout temps, l'on a attaché la plus grande valeur à cette dite éthique, comme si on attendait d'elle qu'elle dût accomplir de grandes choses. Elle s'attaque en effet, il est aisé de s'en rendre compte, au

(1) Cette périphrase pour traduire le mot composé et concis de « Kultur-Uberich ». Au cours des pages suivantes, nous la rendrons de façon résumée par le terme de « surmoi collectif », étant entendu qu'il s'applique au degré de civilisation d'une collectivité donnée. (*N. d. Tr.*)

point le plus faible de toute civilisation. Il convient donc de voir en elle une sorte de tentative thérapeutique, d'effort d'obtenir, à l'aide d'un impératif du surmoi, ce que jusque là la civilisation n'avait pu obtenir par le moyen d'autres disciplines. Ici, nous l'avons déjà reconnu, le problème consiste à écarter l'obstacle le plus grand rencontré par la civilisation, à savoir l'agressivité constitutionnelle de l'être humain contre autrui : d'où l'intérêt tout particulier du plus récent des commandements du surmoi collectif : « Aime ton prochain comme toi-même ». L'étude des névroses, ainsi que leur traitement, nous amènent à formuler deux objections au surmoi de l'individu : par la sévérité de ses ordres et de ses interdictions, il se soucie trop peu du bonheur du moi, et d'autre part il ne tient pas assez compte des résistances à lui obéir, de la force des pulsions du soi et des difficultés extérieures. Ainsi sommes-nous très souvent obligés dans un but thérapeutique de lutter contre lui et nous efforçons-nous de rabaisser ses prétentions. Or, nous sommes en droit d'adresser des reproches très analogues au surmoi collectif touchant ses exigences éthiques. Car lui non plus ne se soucie pas assez de la constitution psychique humaine : il édicte une loi et ne se demande pas s'il est possible à l'homme de la suivre. Il présume bien plutôt que tout ce qu'on lui impose est psychologiquement possible au moi humain, et que ce moi jouit d'une autorité illimitée sur son soi. C'est là une erreur ; même chez l'homme prétendu normal, la domination du soi par le moi ne peut dépasser certaines limites. Exiger davantage, c'est alors provoquer chez l'individu une révolte ou une névrose, ou le rendre malheureux. Le commandement : « Aime ton prochain comme toi-même » est à la fois la mesure de défense la plus forte contre l'agressivité et l'exemple le meilleur des procédés antipsychologiques du surmoi collectif. Ce commandement est inapplicable, une inflation aussi grandiose de l'amour, ne peut qu'abaisser sa valeur, mais non écarter le péril. La civilisation néglige tout cela, elle se borne à décréter que plus l'obéissance est difficile, plus elle a de mérite. Seulement, celui qui dans l'état actuel de la civilisation se conforme à pareille prescription ne fait qu'agir à son propre désavantage au regard de celui qui se place au-dessus d'elle. Quel obstacle puissant à la civilisation doit être l'agressivité si s'en défendre rend tout aussi malheureux que s'en réclamer ! L'éthique dite naturelle n'a

rien ici à nous offrir que la satisfaction narcissique de pouvoir nous estimer meilleurs que les autres. L'éthique, qui s'appuie sur la religion, agite ses promesses d'un au-delà meilleur. Tant que la vertu ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert. Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété sera ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique ; mais cette juste vue des socialistes est troublée et dépouillée de toute valeur pratique par une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine.

L'étude attentive du rôle joué par un surmoi dans les manifestations du processus culturel, me semble devoir promettre à qui veut bien s'y appliquer d'autres clartés encore. Je me hâte de conclure. Pourtant, il m'est difficile d'éviter une question. Si l'évolution de la civilisation présente de telles ressemblances avec celle de l'individu, et que toutes deux usent des mêmes moyens d'action, ne serait-on pas autorisé à porter le diagnostic suivant : la plupart des civilisations ou des époques culturelles — même l'humanité entière peut-être — ne sont-elles pas devenues « névrosées » sous l'influence des efforts de la civilisation même ? On pourrait adjoindre au catalogue psychanalytique de ces névroses des propositions thérapeutiques, prétendant à bon droit offrir un grand intérêt pratique. Je ne saurais dire qu'une pareille tentative d'application de la psychanalyse à la communauté civilisée serait absurde ou condamnée à la stérilité. Mais il faudrait procéder avec beaucoup de prudence, ne pas oublier qu'il s'agit uniquement d'analogies, et qu'enfin non seulement les êtres humains, mais aussi les concepts, ne sauraient être arrachés sans danger de la sphère dans laquelle ils sont nés et se sont développés. Au surplus, le diagnostic des névroses collectives se heurte à une difficulté particulière. Dans le cas de la névrose individuelle, le premier point de repère utile est le contraste marqué entre le malade et son entourage considéré comme « normal ». Pareille toile de fond nous fait défaut dans le cas d'une maladie collective du même genre ; force nous est de la remplacer par quelque autre moyen de comparaison. Quant à l'application thérapeutique de nos connaissances..., à quoi servirait donc l'analyse la plus pénétrante de la névrose sociale, puisque personne n'aurait l'autorité nécessaire pour imposer à la collecti-

vité la thérapeutique voulue ? En dépit de toutes ces difficultés, on peut s'attendre à ce qu'un jour quelqu'un s'enhardisse à entreprendre dans ce sens la pathologie des sociétés civilisées.

Pour différentes raisons, tout jugement de valeur sur la civilisation humaine est bien loin de ma pensée. Je me suis efforcé d'échapper au préjugé proclamant avec enthousiasme que notre civilisation est le bien le plus précieux que nous puissions acquérir et posséder, et que ses progrès nous élèveront nécessairement à un degré insoupçonné de perfection. Du moins puis-je écouter sans indignation ce critique qui, après avoir considéré les buts poursuivis par la tendance civilisatrice et les moyens dont elle use, se croit obligé de conclure que tous ces efforts n'en valent pas la peine, et ne sauraient aboutir qu'à un état insupportable pour l'individu. Mais il m'est facile d'être impartial, pour la raison que dans ce domaine je sais bien peu de choses. Je n'en sais qu'une seule, en toute certitude, c'est que les jugements de valeur portés par les hommes leur sont indiscutablement inspirés par leurs désirs de bonheur, et qu'ils constituent ainsi une tentative d'étayer d'arguments leurs illusions. Je comprendrais fort bien que quelqu'un s'appliquât à relever le caractère d'impulsion fatale affecté par la civilisation humaine, et fît remarquer par exemple que la tendance à restreindre la vie sexuelle, ou à réaliser l'idéal humanitaire aux dépens de la sélection, répond à des orientations évolutives que rien ne saurait influencer ni détourner de leur voie, et devant lesquelles mieux vaut s'incliner, comme s'il s'agissait de nécessités naturelles. L'objection faite à cette manière de voir m'est bien connue : ces dites tendances, considérées comme irrévocables, n'ont-elles pourtant pas été souvent, au cours de l'histoire humaine, écartées au profit d'autres ? Aussi, n'ai-je pas le courage de m'ériger en prophète devant mes frères ; et je m'incline devant le reproche de n'être à même de leur apporter aucune consolation. Car c'est bien cela qu'ils désirent tous, les révolutionnaires les plus sauvages non moins passionnément que les plus braves piétistes.

La question du sort de l'espèce humaine me semble se poser ainsi : le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'auto-destruction ? A ce point de vue, l'époque actuelle mérite peut-être une attention toute particulière. Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maî-

trise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel.

CONGRÈS
des Médecins aliénistes et neurologistes
de France et des Pays de Langue française

La XXXIXe Session du *Congrès des Médecins Aliénistes et Neurologistes de France et des pays de langue française* se tiendra à *Bruxelles*, du 22 au 27 juillet 1935.

Présidents : M. le Docteur René CHARPENTIER, de Neuilly-sur-Seine, et M. le Docteur Ern. DE CRAENE, Agrégé à l'Université libre de Bruxelles.

Vice-Président : M. le Docteur O. Crouzon, médecin des Hôpitaux de Paris.

Secrétaire général : M. le Professeur P. COMBEMALE, Médecin-Chef à l'Asile de Bailleul (Nord).

Secrétaire annuel : M. le Professeur G. VERMEYLEN, de l'Université libre de Bruxelles.

Trésorier : M. le Docteur VIGNAUD, de Paris.

Les questions suivantes ont été choisies par l'Assemblée générale du Congrès pour figurer à l'ordre du jour de la XXXIXe session :

PSYCHIATRIE : *L'hystérie et les fonctions psychomotrices ; étude psycho-physiologique.* — Rapporteur : M. le Docteur Henri BARUK, médecin-Chef de la Maison nationale de Santé de Saint-Maurice (Seine).

NEUROLOGIE : *L'hystérie et les fonctions diencéphaliques ; étude neurologique.* — Rapporteur : M. le Docteur Ludo VAN BOGAERT, d'Anvers, Agrégé à l'Université libre de Bruxelles.

MÉDECINE LÉGALE PSYCHIATRIQUE : *Délinquance et criminalité de l'enfance.* — Rapporteurs : M. le Docteur G. HEUYER, Médecin des Hôpitaux de Paris et de l'Infirmerie spéciale de la Préfecture de police et M. le Docteur Paul VERVAECK, de Bruxelles, Médecin inspecteur-adjoint des Asiles et colonies d'aliénés du Royaume.

N. B. — Les *inscriptions* sont reçues par le Dr VIGNAUD, *trésorier*, 4, avenue d'Orléans, Paris (14e). C. c. postal 456-30, Paris.

Les *membres titulaires de l'Association* versent une cotisation annuelle et sont dispensés de cotisation à la session du Congrès. Pour être membre titulaire, il faut être Docteur en Médecine, présenté par deux membres titulaires de l'Association et être agréé par le Conseil d'Administration.

Il est possible de s'inscrire à la session comme *membre adhérent* sans faire partie de l'Association : la cotisation est de 80 francs. Les membres titulaires de l'Association et les membres adhérents à la session peuvent inscrire comme *membres associés* les membres de leur famille : la cotisation des membres associés est de 50 francs.

Les membres titulaires de l'Association et les membres adhérents à la XXXIXe session inscrits avant le 10 juin 1935 recevront les rapports dès leur publication.

Pour tous renseignements, s'adresser au Professeur P. COMBEMALE, route d'Ypres, à Bailleul (Nord).

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

TOME VII. — 1934

I

LA PENSÉE MAGIQUE

Marie BONAPARTE. — La pensée magique chez le primitif..... 3
R. LAFORGUE. — La pensée magique dans la religion..... 19
J. LEUBA. — La pensée magique chez le névrosé..... 32
H. CODET. — La pensée magique dans la vie quotidienne..... 51
Adrien BOREL. — La pensée magique dans l'art..... 66
S. NACHT. — La pensée magique dans le rêve..... 84
Sophie MORGENSTERN. — La pensée magique chez l'enfant..... 98

COMPTES RENDUS

VIIIe Conférence des psychanalystes de langue française. — Société Psychanalytique de Paris. — Inauguration d'un Institut de Psychanalyse à Paris. — Bulletin de Correspondance de l'Association Psychanalytique Internationale. — Note..... 116

II

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie médicale*)

S. FREUD. — La Négation..... 174
René LAFORGUE. — Clinique psychanalytique : Les débuts d'un traitement analytique..... 178
F. LOWTZKY. — L'opposition du surmoi à la guérison : Trois cas cliniques..... 197
Marie BONAPARTE. — Introduction à la Théorie des Instincts..... 217
A. HESNARD. — Nouvelle Contribution psychanalytique à l'étude des sentiments dits de dépersonnalisation..... 272
H. STAUB. — Technique de la psychanalyse de la résistance et du caractère..... 282
R. LŒWENSTEIN, R. LAFORGUE et Ch. ODIER. — A propos de la communication de M. Staub..... 309

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie appliquée*)

Pierre BUGARD. — L'Interprétation psychanalytique du Mythe d'Orphée et son application au symbolisme musical..... 320

COMPTES RENDUS

Société Psychanalytique de Paris..... 372
Bibliographie..... 376

III

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie médicale*)

S. FREUD. — Le déclin du Complexe d'Œdipe..... 394
R. LAFORGUE. — Complexes d'Œdipe positif et négatif..... 400
Marie BONAPARTE — Introduction à la Théorie des Instincts (II)... . 417
H. STAUB. — Psychanalyse et Criminologie..... 469
J. LEUBA. — Notions élémentaires de biologie psycho-sexuelle. 490

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie appliquée*)

R. SPITZ. — Vagadu..... 550

COMPTES RENDUS

Société Psychanalytique de Paris..... 580

IV

Eugénie SOKOLNICKA..... 590

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie médicale*)

S. FREUD. — Deux mensonges d'enfants..... 606
Marie BONAPARTE. — Introduction à la Théorie des Instincts (III)... 611
R. DE SAUSSURE. — Les sentiments d'infériorité..... 655
Editha STERBA. — Analyse d'un cas de phobie des chiens 665
R. LAFORGUE. — Exceptions à la règle fondamentale..... 684

MÉMOIRES ORIGINAUX (*partie appliquée*)

S. FREUD. — Malaise dans la civilisation..... 692

Le Gérant : E. CORBIÈRE.

Alençon. — Imprimerie Corbière et Jugain.